

في المؤسسة الثقافية: التهافت



هل يحق لنا أن نسكت عن السلوكات المنحرفة التي تصدر عن بعض المثقفين أو على الأقل بعض المنتسبين للثقافة أئين إليها من خلال إبداع تتراوح قيمته بين الجودة وبين الرداءة، نسكت نحن الذين نقيم الدنيا ونقعدها عندما نلمس مثل هذه السلوكات لدى هذه الشريحة أو تلك من المجتمع، في هذه الفئة أو تلك من المسؤولين والموجهين لمصائر أمتنا، ونحن الذين نعطي من أجل إنشاء مؤسسة ثقافية نزيهة وصادقة وفعالة الشيء الكثير.

طرحنا على نفسي وعلى كثير ممن يزورونني هذا السؤال بعد أن تنبعت عن بعد لكن بإيمان ما جرى في تحضير وعقد مؤتمر اتحاد الكتاب الأخير، شعورنا مني بأن أمر هذه المؤسسة، عام، لا يقتصر على حمل بطاقة منها، أو يشغل منصباً قيادياً في أحد مستوياتها، كما يسعى البعض، مستكرين كل تناول إن خيراً وإن شراً، إن إحصائنا وإن إساءة، بزعم أن الاتحاد جمعية ككل جمعيات وشأنه لا يهم إلا من هم فيه.

إن ما أجمع عليه الحاضرون ممن ترشحوا وممن لم يترشحوا، ممن نجحوا وممن لم ينجحوا، ممن نالوا أصواتاً كثيرة وممن لم ينالوا سوى ما مكنهم من اجتياز الامتحان العسير ولو بالقرعة، أجمعوا على أن هناك سلوكات غريبة سجلت، مثل أن يترشح للهيئة القيادية، كل من هب ودب إلى درجة بلغت أن أكثر من تلقى الحاضرين ترشعوا، وانتظروا أن يقودوا هذه المؤسسة، ويمثلوا بواسطتها العقيدة الجزلرية، في الداخل والخارج. كما سجلوا أن الجهوية والعروضية والزمرية كانت عنصراً حاسماً في النجاح أو في السقوط. وأن المثل والقيم الأخلاقية كانت غائبة تماماً، وخلفت مكانها لكل أساليب الغش والخداع والسفسطة، واستعمال أساليب لا يمكن إطلاقاً أن تصدر عن كاتب محكوم بمبدأ الخير والحق والجمال... استجلب كتاب لم ينشروا وكتاب لم يجف الحبر بعد عن صفحات تم طبعها على حساب صندوق دعم الإبداع، واستبعد كتاب من العاصمة ومن خارج العاصمة بأساليب مخالفة، منها توجيه الدعوة للمشاركة في آخر لحظة، ثم إقصاء كل من تشتم فيه راحة الجاحظية، بطريقة ملفتة للنظر، وتمت عودة أسماء سجلت في تاريخ هذه المؤسسة، الأرقام القياسية في القتل وفي الانتهازية والوصولية، والتنجيل.

استعمل التهديد والوعد والوعيد داخل الكواليس بأنه إذا لم ينجح فلان أو إعلان تسحب الدولارات الموعودة لجائزة محتملة، أو أنه إذا لم ينجح هذا فلان ينشأ اتحاد كتاب آخر (على المقاس)، بل إن البعض والعهد عليهم يقول إن هناك من زار السحرة. وأن هناك من يبيع أصوات زمرته. يضاف إلى كل ذلك أسلوب الحوار المتبع والذي لا يمكن أن ينعت إلا بأسلوب حوار عصابات المافيا.

لقد جاءت هيئة بهذا الأسلوب،،،، وستجيء في المستقبل هيئات بهذا الأسلوب، وستلثقي عيونهم بعيون الناس، وسيصرون في وسائل الإعلام متحصرين على غياب المثقف عن الساحة وعلى تهيش المثقف إلى غير ذلك.

ستلثقي عيونهم بعيوننا كما تلثقي عيون المجرمين بعيون ضحاياهم. سأقول سرا وعلاية الآن وغدا، أن المؤسسة الثقافية أصبحت بنكسة، وأن المعربين، لم يستيقظوا بعد، وأنهم غير مؤهلين سوى للعب دور الأعراب (الأشد كفراً). واحزنه.

سأبتدئ هذه الكلمة بقول المرحوم عمار بلحسن في صدد حديثه عن واقع الثقافة في الجزائر، الذي تضررت من حرائق الحلة الثقافية والأدبية، "يبدو العالم الثقافي الجزائري رماذيا، أشبه بصحرَاء سائلة، لا تثبت فيها إلا بعض نباتات الصبار التي تخترق ماؤها ونفسها، مؤونة منذ سنوات تعتنش منه في أنشطار غيت مستحيل، تحارص تمص مغزونها، متخورة نحو التصحر النهائي، لشوي براعها ويحف ضرعها وزرعها القرتك الباييس يمشي في بدايتها بدون هوانة".

إن هذه اللقولة تعكس بحق واقع الحلة الأدبية في الجزائر بما تعاني منه من مشاكل في الصدور والتوزيع والقرونية والتمويل وغيرها. لقد عرفت الجزائر منذ الاستقلال ظهور العديد من الجلات الثقافية والأدبية باللغتين العربية والفرنسية، أغلبيتها كان ماها الاضمحلال، فتتبادل بين هذه الجلات من مثيلاتها العربية والفرنسية الأخرى كجمعية قصول والوقف الأدبي أو مجلة **magazine litteraire** أو مجلة **Lire** الفرنسية التي لا زالتا تدير القراء في شكل أرجاء العالم.

إن الحلة الثقافية والأدبية عانت قبل 1988 من سوء تسيير المؤسسات التي كانت تديرها حيث ساد فيها طابع الأحادية والأيديولوجيا والبيروقراطية المفرطة، ولم يكن للثقافة وللأدب فيها إلا دور للتفريح. استبشر النشطاء خيرا حين انكسر الخطاب الأحادي في الجزائر، انكسار سيمسج لكث في تفعيل الحياة الثقافية وتنشيطها بكل الوسائل الممكنة، وكان إصدار الجلات إحدى هذه الوسائل التي هب للنشطاء إلى إنشائها ونشرها، محاولين التعبير عن التعدد والاختلاف الحاصل عن انكسار الخطاب الأحادي، ولعل الشعر الذي يعكس فلسفة الجمعية الثقافية "الحاجظية"، (لا إكراه في الرأي) والذي تجسد في الحلة التي أصدرتها، لغير دليل على هذه الإرادة الثقافية والأصيلة في تجلية التنوع الأدبية والإبداعية التي يمكن لنا أن نستغني بها عن استمرار الأفكار كاستمرارنا للثقافي والأزيت، وهي من بين الجلات القلائد التي لا زالت تصارع الزمن بكل تنافساته وعراقيلها من أجل الصدود والاستمرار وتأسيس أهدافها وخلق محيطها المثالي جيوي، وهذه الحيوية تجسد فعلا في استمرار صورها.

قد خاضت "التبيين" في ميادين عديدة ومتعددة، ولم تترك جانباً أدبيا وثقافيا إلا وخاضت فيه، حيث عالجت العديد من المسائل والنشاكل التي طرحت على البلدان الثقافي والأدبي مثل إشكالية الكتاب الجزائري والعلاقة بين السياسة والثقافة وعناصر الحداثة والعلاقة الحضارية بين الشرق والغرب وماهية الأدب المعاصر بكل أنواعه، حيث تناولت الرواية الجزائرية الناطقة باللغة الفرنسية بأفريقيا نعدا خاص للكتاب الجزائري محمد هوب.

شارك في نشرها وشارك في كتابة كتاب جزائريون أغنياء عن التعريف، وكتبها كيار من بلدان الشرق والغرب أمثال محمد بركة وأمينه رشيد وعبد الطيف الغني ومحمد بنيس ونجيب الوحيي... وكتب من فرنسا أمثال، جاك بيرك وجان نيجو ومجموعة من الششرفين الروس...

فالحلة كانت ولا تزال منبرا لكل الأفكار والتوجهات الأدبية والفكرية التي تشكل الأرضية الثقافية والأدبية الجزائرية والعربية والإنسانية وهي تعد من الجلات القلائد التي لا زالت تصدر على الساحة الثقافية والأدبية الجزائرية منذ أكثر من عقد من الزمن بفضل إرادة رئيسها الكاتب الطاهر وعطرت مختلف هبات تحريرها التي قبلت عليها. دون أن ننسى أفرادها والمشاركين فيها بأبحاثهم ومساهماتهم. من أهم المواضيع التي تناولتها الحلة، فلسفيا عامة أدرجت بعض المشاكل التي طرحت على الساحة الثقافية والإعلامية الجزائرية، منها:

فلسفة الكتاب في الجزائر، حيث أورد لها عددا كاملا من 2-3 تناول موضوع القضايا المختلفة المطروحة على الساحة الوطنية والتي يعاني منها الكتاب والقارئ على حد سواء، حيث نظرت للكتاب من حيث محتوياته ومن حيث مثاقبه، وكتبت بالأرقام والكتاب المدرسي، ودور النشر العامة والخاصة في صنع الكتاب وتقديمه للقارئ.

تأملت أيضا الفرق بين السياسة والثقافة وما يمكن أن يتدخل السياسي مع الثقافي، وما هي الخطوط التي لا يجوز لأحدهما أن يتجاوزها.

ونظرا للقفزة النوعية التي عرفتها الصحافة الوطنية بعد أحداث أكتوبر 1988، تناولت الحلة بعض القضايا التي انجرت عن الظهور الكفاح للصحف والجلات، كمفهوم حرية الإعلام ومهمة رجل الإعلام. وما هي الحدود التي على الصحافي عدم تعديها لكي لا يمس بحرية الآخرين...

كانت التبيين تتابع وتتفاعل مع كل الأحداث التي كانت تمر بها البلاد، لذلك تجدنا نقاشا مثل سياسة الخوصصة وكيف يمكن أن نتعامل مع هذه الظواهر التي يمر بها رجال الجزائر بعد الاستقلال، إضافة إلى تظاهر سياسية هي الأخرى لم يعرفها الإنسان كالحركات الإسلامية ومفهوم الدولة الإسلامية، حيث نجد لها مقالات عديدة في مختلف أعداد التبيين.

لكن اللافت أن القضايا الفكرية هي التي استولت على حصة الأسد في مجمل المقالات التي جاءت في الحلة وهذا يعود لأسباب عديدة، أهمها أن التبيين مجلة تنتمي إلى جمعية ثقافية يمولها عتوفاً اسم رجل من أعظم الرجال الذين عرفتهم الحضارة الإسلامية، ألا وهو "الحاجظية" الذي لم يترك قضية أدبية وثقافية، أو فكرية إلا وخاض فيها بتقوى عظيم، أصف إلى ذلك أن الحلة أريد لها أن تكون مجلة ثقافية وأدبية، ولا يكتف أحد في أن الإبداع لا يقتصر فقط القضايا البحتة، إنما يتجاوز ذلك إلى القضايا الثقافية والفلسفية والفكرية، إذ يكاد يتساوى عدد المقالات الفكرية والفلسفية بعدد المقالات الأدبية، جل هناك من الأعداد (5-9) من تجاوز عدد المقالات الفكرية فيها، المقالات الأدبية. ولا ننسى أيضا أن العديد من رؤساء التحرير الذين تحملوا مسؤولية التسيير العلمي للمجلة كانوا مثقفين ومفكرين بالعلم الذي تحملها كلمة مثقف ومفكر، نذكر من بينهم -جون أن نسي فضل الأخرين- لرحوم يوسف سبتي والرحوم بختي بن عودة والرحوم عمار بلحسن، الذين سبقوا القضايا الثقافية والفكرية والأدبية الجزائرية بوضوح.

نجد أنه من بين القضايا الفكرية والفلسفية التي عالجتها مقالات التبيين، ولا زالت مطروحة بقوة في الساحة الفكرية والثقافية قضية الحداثة في الثقافة العربية والحداثة والأزات وعلاقتها بالإبداع والنهضة، ومكانة الحضارة والثقافة العربيتين من هذا المفهوم والحداثة كما يتصورها المثقفين أمثال جاك بيرك أو مثقفين جزائريين يعيشون في فرنسا أمثال محمد لركون ومحمد حربي. أو كما يتصورها كتاب جزائريون كبختي بن عودة وعمار بلحسن ويوسف سبتي وغيرهم...

هناك أيضا قضايا مثاقفية وعلاقتها بالفكر العربي القديم والحديث، لها أيضا علاقة بمفهوم الحرية، وعلاقة هذا المفهوم بمفهوم الصراع الحضاري والاجتماعي.

نجد أيضا قراءات في فكر العديد من المفكرين العرب والعربيين حيث نجد دراسة عن إشكالية تجديد الوعي التاريخي العربي وهنا في إطار قراءة في فكر عبد الله العروي. وقراءة أخرى في فكر الجابري. وقراءة في فكر الفيلسوف التاريخي الإيطالي فيكو. هذه بعض القضايا الفكرية التي عالجتها مقالات التبيين معالجة مستفيضة. وقد ساهم في ذلك العديد من الدارسين والباحثين والعلماء العرب والعربيين ولازال العديد منهم وفي السليمة.

لكن رغم ذلك فإن الذين ساهموا في محاور لجنة لم يكونوا فقط أصحاب الشهادات العليا والخريجين من أشهر الجامعات العربية والغربية، بل كانت منبرا مفتوحا لكل الذين ساورتهم الرغبة في الإسهام والإدلاء بدلوهم في القضية العربية أو فكرة إذ نجد من بين هؤلاء الطلبة الجامعيين والمحاضرين والباحثين في الحقل التعليمي والبتدئين في الإبداع الأدبي وغيرهم، مهما اختلفت مشاربهم الفكرية والإيديولوجية واختلفت توجهاتهم الأدبية.

هنا يصل بنا الحديث إلى مختلف القضايا الأدبية والفنية التي طرحها "التبيين" وتطرحها النقاد والأدبيين باختلاف اتجاهاتهم الأدبية والثقافية والفنية. فكانت اللجنة والجمعية هما صيغتان اللتان اصطفتتا بهما الفالات. ولكي تكون منهجية نحاول أن نصف بطريقة مختصرة مختلف القضايا الأدبية والنقدية التي عالجتها مقالات التبيين. ولدينا بقضية الناهج الأدبية والنقدية المعروفة في الساحة الأدبية. إذ نجد مقالات عديدة عن التفكيرية وعن مدى تجلي هذا النهج في تطبيقاته على الرواية، ونجد مقالات أخرى عن النهج النفسي وعن فكرته في تفسير الظاهرة الأدبية نفسيا يستجلي بوضوح مكونات النص وصاحبه. ومقالات أخرى عن نظرية القراءة والتأويل وعن التلقي لنشر تلك العلاقة الجوفدية بين النص الأدبي والكاتب والقارئ. ونجد كتابات عن النظرية التداولية في تطبيقاتها على النص الأدبي. أما الأنواع الأدبية، فقد كانت كلها حاضرة في عالم التبيين.

إذ تراوحت الفالات بين الدراسات عن الرواية الجزائرية (الناطقة منها بالعربية والفرنسية) وغير الجزائرية، وعن المسرحية والغصية القصيرة والشعر. وقد أدرت اللجنة العديد من مقالاتها ومقالاتها عن الرواية الجزائرية الناطقة باللغة الفرنسية والتي بلغت شهرة مؤلفيها جميع أصناف العالم. إذ خصص ملف العدد الرابع لمحمد ديب. وقد شارك فيها كتاب عرب وغربيين أمثال محمد برة وأسيد بحروري وأمين رشيد ولستشرق المشهور بكتابات عن الرواية الجزائرية الناطقة باللغة الفرنسية جان ديجو Jean Dejeux. ولستشرق الرواية أميركا نيكهوفنا. وقد أدرت "التبيين" أيضا عددا خاصا نظرة لستشرقين الروس للادب الجزائري، شارك فيها عدد مهم من هؤلاء أمثال سفيان براجوغينا وغالينا غوشاشلي وروبرت لاتنا وستيبانوف. حيث تناولوا أعمالا من الطاهر وطار ومحمد ديب ومولود فرعون وكتاب ياسين ومالك حداد وعبد الحميد بن هوشة ورشيد بوجدر.

سكان للرواية المغربية نصيبها في الدراسات التي أدرجت في مقالات التبيين حيث تناولها بعض الدارسين من الناحية الغوية كعالمات عن الرواية المغربية الناطقة بالعربية وتلك الناطقة بالفرنسية، من ناحية الإبداع والتلقي ومن جهة الصراع الحضاري.

نجد أيضا دراسات عن روايات الطاهر وطار وروايات الطاهر بن جلون ورشيد بوجدر وغيرهم. ولم تنس التبيين الكتابات والروايات الذين صنعوا الكثرة العربية وأعطاها صبغة حضارية متفردة.

هذه بعض القضايا الأدبية التي تناولها التبيين وعرضتها للقارئ العربي الذي تفاعل معها أيما تفاعل. ولا يمكن لنا أن نحصرها وهي لازالت تصدر بصعوبة وبانفاسها لتعطينا للقرأة الفكرية والأدبية الجادة والتعليمية، رغم الصعوبات التي تعانيها الجاهلية في توزيعها بالجمعية لا تملك الوسائل الجارية التي يمتلكها دور النشر الحكومية أو بعض دور النشر الخاصة فهي لا تملك شبكة لتوزيع اللجنة ولا للتدويرات الأخرى للتبيين.

بالنسبة للجزائر العاصمة المؤسسة الوحيدة التي تتكفل ببيع اللجنة يفتي الأنفس هي ديوان للطبوعات الجامعية. فاللجنة تعاني الأمرين، ولذلك فإن وصلت إلى القارئ، فهي تصل عن طريق الأصناف والأقنعة الحميمي الجاهلية توصل اللجنة بالجان إلى قرائها الأوفياء الذين يعملون على تقديمها لأسلافهم.

أما التمويل، فما عدا بعض المساعدات القليلة والتي تأتيها "مرة في الزمان"، فالجاهلية لا تملك إلا اشتراكات أعضاءها وبعض عائلاتها لتمويل اللجنة. ولنعتمد لنا هذا الأمر لا يخص مجلة التبيين وحدها، بل لو نظرنا إلى كل المجالات الأدبية والثقافية تعاهد وجامعات الوطن لوجدنا أنها تعاني من نفس المشكلة. وهنا يطرح لنا مشكل القرونية الذي أصبح مشكلا عوميا في الساحة الثقافية الجزائرية وهذا ما جعلنا ن فكر في إنشاء موقع في الإنترنت نقدم فيه للقارئ ما يصدر عن مجلتنا. في وقت أصبح الناس يستهلكون المهورر أكثر مما يستهلكون الكتب. وقد تم ذلك بالفعل.

أما بالنسبة لما يتعلق بالطبائات، التي نعتزها نحن مساعدات، فتكاد تنعدم. إذ أصبحنا نقدم اللجنة مجانا لبعض الجمعيات الثقافية والأدبية هنا وهناك في ربوع الجزائر.

أخيرا نقول أنه رغم كل ما تعانيه مجلتنا دون نسيان مثيلاتها الأخرى فهي لا تزال صامدة، ولا زالت تدعو قراءها إلى مساعدتها عن طريق مشاركتهم فيها بمقالاتهم وبحوثهم، لأن اللجنة لا يمكن لها أن تؤدي مهمتها الحضارية إلا بجهود قراءها وسكانها.

أما في هذا العدد فالتطالعون في محور دراسات في الفكر والجمع، مقالا لصاحب، مزيان بن شريفي بعنوان: انتظام التاريخ في النسق الكائني (تحليل لظهور النسق عند كائنا وعلاوة بتصوره في التاريخ)، وآخر للكتاب والفكر التونسي الهادي التيمومي بعنوان هل كتب الحرية أم أن ظلال في العالم العربي لأحدا شبه فاشل؟ التجربة التونسية مثلا. وآخر للمستشرق الفرنسي دومينيك مالبه، بعنوان ما هو على العرب في فلسفة القرون الوسطى؟

أما في محور "دراسات في اللغة والأدب"، فيطالع القارئ مقالا للدكتور عمار زعموش بعنوان: جنسية الواقع والن في رواية "الولي الطاهر يعود إلى مقامه الركني" وآخر للدكتور عبد الحميد أعراس بعنوان: "مصادر الاحتجاج عند النحاة"، ومقالا للدكتور خولة طالب الإبراهيمي "عن التداولية"، وآخر للكتاب والنقاد لقرني عبد العالي بوطيحي عنوانه: السرديات والسياسيات... أية علاقة؟

في محور النصوص نترجمه. أدرجنا مقالا للفيلسوف غيورغ غانانير، ترجمة الأستاذ محمد شوقي الزين، بعنوان "التأويل واللغة والعلوم الإنسانية".

وفي محور "طروحات" نجد ملفا سجلنا للأستاذ قاسم الشيخ بلحاج عن الظروف السياسية لشدة العرقية الإيباسية ومقالا للأستاذ السعيد مومي، بعنوان: كيمياء الخيال "تجلي وظيفية (عازر عام 1962، لخليل حاوي تونجا).

أما فيما يتعلق بالهوامش، فقد أدرت أسرة التبيين أن تعطيها شكلا مغايرا للشكل الذي جاءت عليه النفايات السابقة، فعمدت على طرح مجموعة من الأسئلة حول القضية الغوية في الجزائر، لمجموعة من المختصين والجامعيين، ثم أدرجنا آراء هؤلاء عند الإجابة عن سؤال من الأسئلة الخمسة التي وضعت لها الغرض.

بن مزيان بن شرقي⁽¹⁾

اتظام التاريخ في النسق الكانطي (تحليل لمفهوم النسق عند كانط وعلاقته بتصوره للتاريخ)

إن فلسفة كانط في التاريخ كانت تتوجها إضافيا لعمله الذي قام به في نقد العقل من جهة ومن جهة أخرى كانت تركيزا نهائيا لذلك الحوار الفلسفي الذي كان دائرا بين فلاسفة الأنوار والاتجاه الرومانسي ولذا يجب الانتباه منذ البداية بأن "فلسفة التاريخ الكانطية لمست جزءا معتقلا من نسقها النقدي، يجب أن تفهم وتفسر كتكملة بسيطة لفكره الأخلاقي"⁽¹⁾ وهو ما يمكن أن نقف عليه ضمن ذلك النص الذي كتبه سنة 1784 وحمل عنوان فكرة التاريخ الكوني من زاوية كيموسياسية لينشر ضمنه مسطرته وأفكاره حول عالم تسوده الطبيعة الخيرة للناس واتبعه بكتابه حول السلام العالمي.

لقد سعى كانط منذ البداية إلى محاولة إيجاد نفس القوانين الطبيعية لأعمال الإنسان مستخدما أحيانا الفكرة الرومانسية حول التربية البشرية -خاصة روسو- باعتبارها مبدءا يهتدى به في التفسير، وليس ذلك فقط إذ نجده يجمع كذلك بين الفكرة المسيحية حول العناية الإلهية وفكرة المجتمع المدني الذي يخضع لفكرة عليا التي طبعت الخطاب التاريخي الغربي فكيف يفسر كانط إذن التاريخ.

يحاول الأستاذ بن مزيان بن شرقي أن يرسم لنا معالم التصور الكانطي للتاريخ حسب التساق الذي وضع هذا الفيلسوف الذي ينتقد المفاهيم السائدة في عصره في تفسير الطبيعة والإنسان بتفريقه بين عالم الأشياء وعالم الظواهر على مستوى نقد العقل.

ويقوم هذا التساق على التفريق بين الطبيعة والتاريخ وفق مخطط محكم، فتكون الطبيعة بالتالي مشترطا للحرية، وهذا يعكس صورة صراع تسوده قوة الشر والعداوة والطيش والفخر...

وقد انعكست هذه النظرة على تصور مجموعة من الفلاسفة أمثال شيلر وفخته وشلينج.

(1) استاذ بجامعة وهران.

لهذه الأعمال الإنسانية كظواهر يمكن عندئذ أن تخضع لقوانين الطبيعة.

لقد راح كانط يبحث عن هدف وغاية للطبيعة اعتقاداً منه بأن لها هدف وغاية يجب الكشف عنها، والذي "لا يمكن فهم الطبيعة بدونها، إن هذه القضية ليست قانوناً عالمياً، ولكنها مع ذلك قضية ممكنة وذات قيمة، بل إنها ليست ذات قيمة فحسب ولكنها لازمة"⁽³⁾، وهذا ما تكشف عنه الطبيعة نفسها من خلال ظواهرها على مستوى كل جنس من نبات وحيوان، وحتى الإنسان حيث يصبح البحث عن غاية الوجود الإنساني هدف التاريخ الذي يهتم بدراسة الظواهر الإنسانية.

بهذا التصور والفهم حاول كانط أن يتجه لدراسة مصير الطبيعة الإنسانية إن غاية وهدف الطبيعة الإنسانية لا يمكن البرهنة عليه وفقاً لقوانين الاستقراء، كما لا يمكن إنكاره بل يجب التسليم به طبقاً لتصوراتنا حول النومين، لأن الظواهر الطبيعية في كليتها تكشف عن خطة تسعى لأن تتجسد ضمن مشروع وعليه تكون الطبيعة الإنسانية وفقاً لمثل هذا التصور كذلك خاضعة لنفس الهدف أو الغاية، وهو في ذلك لا يقصد "أن هناك عقلاً مادياً إسمه الطبيعة يعتمد وضع خطة تنفذ في التاريخ، وإنما يقصد أن التاريخ يتقدم كما لو كان هناك مثل هذا العقل"⁽⁴⁾، ولذا يجب البحث ضمن أحداث التاريخ عن تلك الخطة التي وضعتها الطبيعة، حيث يبدو بأن هذا ما دفع بكانط لأن يوازي بين خطة الطبيعة وخطة التاريخ بسبب أنه لا

لقد حاول كانط أن يتقاضي قدر الإمكان الأخطاء التي وقع فيها عصره ومن بينها الدمج والخلط الحاصل بين فهمه للطبيعة الإنسانية بموازاة الطبيعة الخارجية وذلك من خلال محاولة جر الطبيعة الإنسانية إلى الفهم الوضعي، ولذا راح يفرق بين عالمين عالم الأشياء في ذاتها أو الجواهر وعالم الظواهر حيث تمت التفرقة على مستوى ما نسميه عنده بنقد العقل.

وفقاً لتصوره الخاص لمفهوم النقد يعتقد كانط طبقاً لتقسيمات العقل أن المبادئ الثلاثة للحساسية (الزمان والمكان والعلة) هي مقولات عقلية قبلية وبالتالي فهي ليست من معطيات الحس وإنما تخضع لها معطيات التجربة وهو ما يعرف عنده بالنومين، مصدر الانطباعات الحسية، بل أن العقل يتدخل في تنظيم التجربة. إن التجربة ليست انعكاساً مباشراً مثل العلم أو الأوهام بل التجربة نفسها من خلق العقل، وبهذا المستوى من التحليل يفرق كانط بين ما يسميه بالأفكار القبيلة والأفكار البعدية.

إن فصل الظواهر الحسية وجعلها من معطيات العقل هو الذي جعل كانط بعد ذلك في نقد العقل العملي الذي خص به أعمال الإنسان، أن يدفع بها إلى مستوى الظواهر قابلة لأن تكون خاضعة للقوانين كغيرها من الظواهر الحسية مع اختلاف في المنهج الذي تعتمد العلوم الطبيعية، لأن أعمال الإنسان تخضع للقوانين الأخلاقية... بوصفها نتائج لأسباب"⁽²⁾، وعليه يمكن اعتبار التاريخ الذي يعرض

الأساسية التي تستند إليها نظرية كانط في التاريخ.

إن الهدف من ذلك هو تنمية الحرية الأخلاقية ومادام هدف الطبيعة هو كذلك فإنه لا يتحقق إلا بتلك الصورة التي سطرها الطبيعة للإنسان باعتباره كائناً حياً وفقاً لمبادئ العقل، الذي لا يبلغ كماله في الفرد الواحد بل يبلغه في الجنس البشري كله وعليه يكون الإنسان الفرد بحاجة إلى الآخرين ليكمل ذلك الشعور، ووفقاً لذلك "يكون التاريخ تقدماً نحو سيطرة العقل، وهو في نفس الوقت إنكفاء لهذا التعقل"⁽⁷⁾ الذي ينزح نحو بلوغ أرقى صور التضامن الإنساني من خلال خطة عالمية للسلم.

تبدو هذه النظرة شبيهة بتلك التي روجت لها فلسفة الأنوار إلا أن الفارق يكمن في أن كانط يحصر فكرة التقدم أو السعي لبلوغ الكمال لا في الطبيعة، بل في التاريخ لأن كانط كان قد فرق من قبل بين الطبيعة والتاريخ وأعطى للطبيعة مفهومه الخاص لكي يأتي منسجماً مع تحليلاته وهو مفهوم كما يبدو يتماشى وتقسيماته لمستويات العقل عنده ذلك أن "الطبيعة هي وجود الأشياء كما هي محددة بقوانين كونية. إذا ما حللنا هذه القوانين الكونية، سنجد بأنها ليست ميتافيزيقية وليست أنطولوجية ولكن منطقية غير تابعة لجوهر ونوع الأشياء في ذاتها ولكن لطبيعة حساسيتنا وفهمنا هو الذي يحدد الشكل العام للطبيعة"⁽⁸⁾

يفرق بين الخطتين لأجل إدراك هذه الغاية.

إن المؤرخ لا يشاهد الأحداث من الخارج فقط كما كان يعتقد من قبل بل يقوم بتصويرها لأنه يلج باطن الأحداث، ولذا لا يمكن الاعتقاد طبقاً لذلك، وكما كان الحال مع مؤرخي القرن الثامن بمشاهدة الأحداث من الخارج وإخضاعها للقوانين، بل يجب البحث عن هذه الخطة في أعمال الإنسان، وهذا ما يوضحه حينما يصرح قائلاً "إنه من الغريب في الأمر من يسعى لكتابة التاريخ من خلال فكرة الدرس الذي يجب أن يتبعه العالم إذا أراد أن يتطابق مع أهداف عقلانية وأكيدة حيث يبدو أن هاجساً كهذا لا يمكن أن يتجسد إلا في قصة"⁽⁵⁾.

من ثمة يكون من الواجب أن تبحث خارج الأحداث عما يربطها ويذرع فيها أبعادها، إن هدفاً كهذا لا يمكن أن يكون سوى في البحث عن خطة الطبيعة الإنسانية والتي تنتهي في الأخير إلى البحث عن الحرية ذلك لأن الشعوب تنقاد بالضرورة إلى تنفيذ مخطط الطبيعة.

إن غاية فلسفة التاريخ كما تبدو في نظر كانط يكمن في الكشف عن مثل هذا المخطط، وعليه فإن عمل الإنسان سيكون لبلوغ الكمال بالبحث عن أفضل صور للتقدم، مما يجعله حياً "في حالات عدم الاستقرار والتوتر"⁽⁶⁾ دائمة، كما أن هدف الطبيعة الإنسانية هو تنمية الشعور بالحرية حيث تتميز بالفعل الحر، والذي هو الفكرة

تستخدمها الطبيعة في استحداث تقدم في الحياة الإنسانية. وعدم القناعة (بالأوضاع) على هذه الصورة... إنما هو من نوع الاضطراب الذي الأتانية البحتة⁽¹⁰⁾.

إن كانط بهذه الكيفية يصور تاريخ البشرية على أنه صورة لهذا الصراع القيمي، ولذا كان يتطلع إلى مجتمع تسود فيه قيم السلام ويرسي فيه "نظام سياسي تسوده أسس معقولة فتتظم الحياة العقلية والعلاقات الدولية"⁽¹¹⁾ مثلما جاء في ما سمه كانط بمشروع السلام العالمي. إن المستقبل هنا والذي يجب أن تتبعه الحياة البشرية، مستقبل يستند إلى التعلل البحث، فالميل والشهوة تقيض العقل والإرادة الخيرة شر كتب على الإرادة الخيرة مصارعة. ولذا يبدو كانط هنا بأنه يوسع فكرة هردر حول التربية البشرية.

انعكاسات الفلسفة الكانطية:

إن هذه الأفكار نجدها ولو بكيفية مغايرة أو أكثر توسعا لدى بعض تلاميذ كانط خصوصا منهم شيللر وفخته وشلينج، وأن هذا يظهر أكثر عند فخته وشلينج.

فشيللر قد اشتغل بالشعر والتاريخ ولكن من خلال كتابه تاريخ العالم من حيث طبيعته وقيمه، والذي يشير إليه كولنجود دافع عن وجهة نظر كانط وسلم بأن دراسة تاريخ العالم لا يمكن أن تتم إلا ضمن الفلسفة لأن المؤرخ الفيلسوف عكس عالم الطبيعة يندمج في الأحداث بعواطفه "تاريخ العالم في حدود هذه الفكرة" - هو تاريخ التقدم منذ عهد (الإنسان الحيوان) حتى المدنية الحديثة⁽¹²⁾ إلا أنه يختلف مع

وعليه يأتي التصور الكانطي للطبيعة مشروطا للحرية، بمعنى أن المجتمعات التي تحيا حياة الطبيعة لا وجود في تصوراتها لفكرة التقدم أو لفكرة التاريخ لديها، ذلك أن الحيوانات تختلف عن مجتمع الإنسان بما منحه الطبيعة لهذا الأخير من عقل، وبالتالي فإن التقدم لا يحصل إلا في المجتمعات التي خرجت من حالة الطبيعة وبنيت خطة لها لأجل تحقيق الحرية، لتصبح الحرية عندئذ مشروطا للخروج من حالة الطبيعة وصورة لتحقيق التاريخ "بالنسبة لكانط الحرية لا تعني مبدءا نظريا أو المجرد، هذا يعني أنها فكرة أو مسلمة عقلا العملي، الحرية ليست معطيا إنبريقيا أو ميتافيزيقيا ولكن عمل أخلاقي"⁽⁹⁾ حيث تصبح الحرية وفقا لذلك واجبا نظريا لتتوفر شرط الإرادة تبعا للطرح الكانطي تستطيع إذن يجب عليك.

إن هذا ما نجده لاحقا يتكرر عند هيجل مع فارق بسيط في التصور الذي يعطيه هيجل نفسه للحرية كمعطي ميتافيزيقي وذلك تماشيا مع تحليلاته وتصويراته.

إذا كانت النظرية المسيحية ترى في هذا تنفيذا لإرادة الله، ونظرية عصر النهضة والتتوير كذلك ترى فيه بلوغا للفضلية الإنسانية فإن كانط يختلف مع هذا ويرى بأن هذه القوة التي تحرك الإنسان هي قوة الشر والطيش والفسخ والعداوة التي انطوت عليها الطبيعة الإنسانية وهي إذا عملت هذا فإنها تفقد الإنسان كرامته رغم أن هذه الحالة "التي لا تعرف الاستقرار هي الوسيلة الوحيدة التي

تستند إلى الطاعة، وإنما هي علاقة إشفاق وحب⁽¹⁴⁾ وضمن هذا التصور فإن الإنسان يكبح لبلوغ الحرية المطلقة، إنه يضحي بنفسه وبراءته لأجل بلوغ هدف يظن أنه هدفه الخاص.

وعلى العكس من كانط الذي كان يظن بأن هذه الخطة وضعتها الطبيعة والإنسان بنفذهما فإن فخته يتحدث عن تلك العلاقة الحيوية (وهذا ما سيكشف عنه هيجل لاحقاً)، أما شلينج فإنه حاول أن يربط بين فكرة كانط التي يرى من خلالها أن الظواهر الحسية هي موضوعات مصدرها العقل وتصور فخته للعلاقة بين المتناقضات كتعبير عن المطلق إذ فيه يختفي التناقض رغم أنه يتحول إلى صورة أخرى، ومن ثمة هناك مجالين للمعرفة الطبيعية والتاريخ وكل مجال مادام لا يتم إزائعه إلا بالعقل فإنه تعبير عن المطلق.

ووفقاً لهذا يمكن تقسيم هذا التطور التاريخي من حيث خطوطه العريضة إلى قسمين: مرحلة يتصور فيها الإنسان أن هذا المطلق هو الطبيعة.. ثم تأتي المرحلة الثانية التي تصور المطلق على أنه التاريخ أو التطور المتواصل، الذي يتيح للإنسان أن ينجز هذا المطلق بمحض إرادته⁽¹⁵⁾ وهكذا يصبح التاريخ هو تعبير عما نسميه بالمطلق حينما يصبح هذا المطلق هو نفسه العقل كظاهرة يمكن معرفتها أو أداة تعريف.

كانط في أن التاريخ المبني على صورة تقدم للعقل لا ينتهي في المستقبل بل في الحاضر، والتاريخ لا يخص فقط كما نظر إليه كانط الأوضاع السياسية بل أنه يخص الفن والدين.

نجد هذه الصورة كذلك أكثر تجسيدا عند فخته والذي يعتبر في كتابه خصائص العصر الحالي 1806 أن لكل عصر خصوصيته يتميز بها عن العصور الأخرى وهذا المشهد هو الذي يقدمه لنا تاريخ البشرية في سلسلة متعاقبة وفقاً لقانون تجمع النقيضين الذي يعبر عن مدلول عقلي لكل عصر من العصور فالأفكار "الرئيسية أو المفاهيم المجردة، التي تعتقها العصور المتعاقبة، تؤلف فيما بينها سياقاً من نوع السياق المنطقي، مادام يتألف في الأصل من سلسلة من الحلقات مجردة"⁽¹³⁾ وهكذا في سلسلة تركيبية من مقدمة إيجابية ونفيها بمقدمة سلبية يحصل المدلول الذي يليه والذي يتحول بالضرورة وفقاً للحتمية إلى مقدمة من نوع جديد تبحث عن نفي لها وهكذا.

لكننا نجد أن المفهوم الرئيسي الذي يقدمه تاريخ البشرية هو البحث عن الحرية، الحرية المتعلقة كما يسميها فخته ولا يمكن تحقق ذلك إلا بالتغلب على العداء الحاصل بين العقل والطبيعة وهذا لا يمكن الكشف عنه إلا في الفن.

إن الحرية المتعلقة التي يريدها فخته هنا هي حرية الفن "الذي تلتقي فيه الطبيعة مع العقل حين يدرك العقل أن الطبيعة، نصفه الثاني، وأن العلاقة بينه وبينها لا

(6) وينجيري المرجع السابق ص 218.

(7) كولنجوود "المرجع السابق" ص 187.

E.Cassier Ibid p133(8)

E.Cassier Ibid p138(9)

(10) المرجع نفسه ص 191.

(11) المرجع نفسه ص 196.

(12) المرجع نفسه ص 198.

(13) المرجع نفسه ص 201.

(14) المرجع نفسه ص 209.

(15) المرجع نفسه ص 217.

الهوامش:

E. Cassier Ibid p140 (1)

(2) كولنجوود "فكرة التاريخ" ترجمة بكير خليل (د، ط) لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر 1961 صص 177، 178.

(3) صبحي محمود "في فلسفة التاريخ" (د، ط) دار النهضة العربية، بيروت، لبنان 1994 ص 199.

(4) كولنجوود "المرجع السابق" ص 184.

(5) E.Kant Idée d'une histoire universelle Tr J.Muglioni Ed Borda 1988 p25.

ARCHIVE

تتوي المجلة تخصيص أعدادها القادمة للمحاور التالية:

- 1- الجزائر والعولمة.
- 2- المنظومة التربوية الجزائرية.
- 3- تجربة الصحافة الجزائرية.
- 4- الأدب المغربي المعاصر.
- 5- حوار الثقافات والحضارات.
- 6- الأوقاف الجزائرية وبعدها الحضاري.
- 7- الخصوصيات الاجتماعية والنفسية للمجتمع الجزائري.
- 8- شخصيات تاريخية في الفكر والأدب.
- 9- فلسفة السياسة والحكم في الجزائر.

فعلى الزملاء الأساتذة والباحثين الراغبين في المشاركة بعث إسهاماتهم إلى عنوان التبيين.

هل كب على الحرية أن تظل في العالم العربي لقاحا شبه فاشل؟ التجربة التونسية مثالا^(**)

تهتم هذه الورقة بمسألة الحرية السياسية في تونس، وعبارة الحرية السياسية تحيل مباشرة إلى الديمقراطية الليبرالية، وتمثل الديمقراطية الليبرالية كما هو معروف أرقى ما وصلته البشرية اليوم في مجال إدارة الشأن العام، أما الديمقراطية الاشتراكية -شأنها شأن نمط المجتمع الاشتراكي- فهي لا تزال مشروعا للإنجاز.

وبشيء من التبسيط، يمكن تعريف الديمقراطية الليبرالية بصفتها التعددية الفكرية والسياسية والاجتماعية والدينية والثقافية وخاصة التداول السلمي على السلطة السياسية بواسطة صندوق الاقتراع، والديمقراطية الليبرالية هي أحد الاختراعات الثلاثة التي قامت عليها الحداثة الغربية، أما الاختراعات الأخران فهما الاقتصاد الرأسمالي والدولة -القومية.

ومضمون الديمقراطية الليبرالية مضمون متغير باستمرار، إذ محتوى الديمقراطية اليوم ليس هو محتواها بالأمس، وهذا التغير المستمر ناجم عن تطور موازين القوى بين البرجوازية وخصومها، فقد اتخذت الديمقراطية أول الأمر طابع التحرر من جبروت الكنيسة والفكر اللاهوتي والتأكيد على محورية الإنسان في الوجود، وفي مرحلة ثانية جابهت البرجوازية الاقتصاد بشعار الحرية الاقتصادية دعة يعمل دعة يمر، وفي مرحلة ثالثة أصبحت الديمقراطية تعني تمتع الوطن -لا بحقوق سياسية لصراع العمال ضد البرجوازية، وفي مرحلة رابعة، أصبحت الديمقراطية

في حديثه عن مسألة الحرية السياسية في تونس، يعمل الدكتور الهادي التيمومي على تفسير المسباب -وهي عشرة- والتي ساهمت في إخفاق التجربة الديمقراطية التونسية، رغم بقاء الحرية مطلبا شعبيا، منطلقا في ذلك من تاريخ تونس الحديث ومن واقعها.

(*) أستاذ، تونس

(**) مداخلة أقيمت في ندوة الحريات الفكرية في شمال إفريقيا في جويلية 2000.

إن الواقع السياسي في تونس اليوم غير مريح بالمرّة، لكن للأمانة يجب القول إنه إذا ما طرحنا قضية علاقة التونسي بحكامه على المدى التاريخي الطويل فإننا نكتشف بما لا يدع أي مجال للشك إن النظام التونسي الحالي أكثر تسامحا من كل الأنظمة السياسية التي تعاقبت على تونس منذ عهد قرطاج (في القرن السابع قبل الميلاد)، وهي أنظمة أغلبها إستبدادية دموية فظيعة.

إن تونس لا تزال بلدا متخلفا على الأصعدة العلمية والتكنولوجية والاقتصادية رغم بعض الإنجازات المعبرة التي تحققت منذ الاستقلال، وفي اعتقادي كما يكون الاقتصاد والمجتمع تكون السياسة، فالإقتصاد والمجتمع المتخلفان لا يمكن إلا أن يفرزا سياسة متخلفة أي لا ديمقراطية، إلا أن ما يثير الدهشة هو إقبال النظام التونسي بكل حماس على تبني الكثير من مقومات الحداثة الغربية إلا الديمقراطية، فالجميع يعرف أن للدولة التونسية دولة شبه لائكية، وأن التشريع عصري وموحد، وأن الإدارة محكمة التنظيم، وأن الكثير من المؤسسات الاقتصادية تدار بصفة عقلانية وبتقنيات متطورة جدا، وأن المرأة حاصلة على نفس حقوق المرأة الغربية، وأن برنامج الحد من النسل برنامج موفق إلى حد كبير، وأن المجتمع تخلص بفعل الدور التربوي للدولة من الكثير من مظاهر الخرافة والدروشة والعادات السمجة. ويتساءل المرء بشيء من الغرابة عن استماتة النظام السياسي في تونس في التثبث بالنمط الاحتكاري للحكم رغم تحول الديمقراطية إلى تيار عالمي جارف، ورغم وجود ظروف داخلية مؤاتية لتطور الديمقراطية:

تعني مناهضة الشيوعية والأنظمة الكليانية مثل الفاشية والنازية، أما اليوم فقد أصبحت الديمقراطية حسب لتصارها "نهاية التاريخ" والتنظيم السياسي الذي ليس بالإمكان أحسن منه خاصة بعد انهيار الأنظمة الملكية والكليانية والاشتراكية.

إن مشروع هذه الورقة ليس تكرار البديهيات التي تزخر بها الكثير من الكتابات العربية مثل التأكيد على أن الحرية هي جوهر الإنسان، وأنها تفكك ولا تعطى ولها ضرورة للتنمية الاقتصادية... الخ

إن الإحباط شبه الذريع للديمقراطية في تونس رغم ظهور مقدماتها منذ النصف الثاني من القرن 19 يفرض التساؤل عن أسباب عدم تحول الديمقراطية إلى مطلب شعبي؟ وستحاول هذه الورقة الإجابة على هذا السؤال بدون أي تشنج أو تحمس، رغم الطابع المثيب للموضوع.

إن الحكم السائد في تونس اليوم ومنذ الاستقلال السياسي عن فرنسا (1956) هو الحكم الاحتكاري المتشدد، والتعددية السياسية التي برزت منذ بداية ثمانينات القرن 20 تعددية تكاد تكون شكلية، وممارسة الحريات التي نص عليها دستور 1959 مثل حرية التعبير والصحافة والاجتماع والنشر... ممارسة محدودة جدا لا تكاد تذكر، والتونسيون عاشوا أجناب (barbares) في بلدتهم تحت الاستعمار الروماني والبيزنطي والوندالي، ثم رعايا (sujets) تحت حكم العرب والمسلمين، ثم أهالي (indigènes) تحت الحكم الفرنسي بين 1881، ثم رعايا من نوع جديد (neo-sujets) منذ 1956.

لقد كان خير الدين وأنصاره مثل المؤرخ أحمد ابن أبي الضياف والجنرال حسين المشار إليه ومحمد السنوسي ومحمد بيرم (الخامس)... أتخ يعتقدون أن التدهور العام للبلاد التونسية تحت ضغط الدول الأوروبية ذات التطلعات الاستعمارية، وعجز البلاد عن التصدي الإيجابي لذلك الضغط، يتطلب على المدى العاجل تأويل المشرع الإسلامي بما يتماشى وتحويل النظام السياسي من "حكم الإقطاع" إلى حكم ملكي مقيد بمستور، وهذا الإصلاح الذي وقع الشروع في تطبيقه في قلب الإمبراطورية العثمانية تحت اسم "التنظيمات الخيرية" كقيل في نظرهم بتوفير الأمن لمكاسب الرعية وحمايتها من جور الحكام، وتطوير قوى الإنتاج، ويجعل تونس في مأمن من الهيمنة الأوروبية المتربصة للبلاد. وكان هؤلاء المصلحون المستثمرون يهدفون في قرارة أنفسهم إلى إدخال تونس على المدى المتوسط والسعيد في الطريق الرأسمالية على الطريقة البروسية (la voie prussienne)، أي جر الطبقة الحاكمة المحلية إلى التحول عن طوعية وبطريقة تدريجية وسلمية إلى طبقة رأسمالية، والسير بالتالي على خطى "التمنن الأوروبي" كما كانوا يقولون. وقد نجح هؤلاء الإصلاحيون في إصدار أول إعلان لحقوق الإنسان في تونس هو "قانون عهد الأمان" عام 1857، وفي إصدار دستور 1861، وهو دستور لا يعرف الكثيرون أنه أول دستور في العالم العربي والإسلامي قاطبة.

وبعد سقوط البلاد تحت الاستعمار الفرنسي عام 1881، قامت حركة وطنية تحريرية قارعة الاستعمار الفرنسي باسم المبادئ الليبرالية للثورتين الأمريكية

تجانب البلاد عرقيا ولغويا ودينيا وثقافيا، وجود نخبة كفاء ومحتكة ووفيرة العدد، طبيعة الشعب التونسي المسالمة والميالة إلى الاعتدال إلى درجة أن كلمة "سياسة" التي تتردد كثيرا في خطاب التونسيين اليوم لا تعني لديهم كيفية الوصول إلى السلطة السياسية والمحافظة عليها وإنما تعني اللاعنف.

لقد تخلفت تونس اليوم في مجال الديمقراطية حتى عن ركب بعض الدول العربية والإسلامية، رغم أن النخبة التونسية كانت تاريخيا أسبق من كل النخب العربية والإسلامية مجال النضال من أجل الحرية، ففي أربعينات القرن 19 وضعت تونس اللبنة الأولى في صرح الديمقراطية، فالقت العبودية (1846)، وكان الجنرال الحسين أحد رجال الدولة المستبشرين يتباهى -لهم حرب الانفصال الأمريكية - بهام الفصل الأمريكي بتونس، بأن تونس سبقت الولايات المتحدة الأمريكية في مجال إلغاء الرق. وفي ستينات نفس هذا القرن، تحولت تونس إلى مركز إشعاع نهضوي لا يقل أهمية عن مصر أو الشام، وقد انبثقت من داخل الطبقة الحاكمة نخبة مثيرة بالفكر الليبرالي الأوروبي على رأسها المصلح الكبير خير الدين باشا صاحب الكتاب الشهير "قوم الممالك في معرفة أحوال الممالك"، وقد شغل هذا المصلح الوزارة الكبرى في تونس والصدارة العظمى في الاستانة، وقد وردت كلمة "حرية" 48 مرة في هذا الكتاب، وقد قال عن الحرية "إذا فقدت من المملكة تتعمد منها الراحة والفنى، ويستولي على أهلها الفقر والغلاء، ويضعف إدراكهم وهمتهم كما يشهد بذلك العقل والتجربة".

تكن لبدا ثمرة لحركات اجتماعية طبقية، وهنا تكمن على هشاشتها وسر ضعفها.

فهل أن الجماهير التونسية جماهير مازوكية تحب الاستعباد وتكره الحرية والديمقراطية مثل كل الشعوب السامية كما يقول المستشرقون الأوروبيون القدامى؟ لماذا لم يضح الشعب التونسي بعد الاستقلال في سبيل الديمقراطية، بينما ضحى بالنفس والنفيس في سبيل الخبز (على سبيل المثال ثورة الخبز: عام 1984) وفي سبيل الدين (تعاطف قطاعات شعبية عريضة مع حركة الاسلام السياسي منذ السبعينات من القرن 20).

إن مما لا يحتاج إلى برهان هو أن عدم انتفاع الشعب وراء مطالب الحرية والديمقراطية ليس جبهة كاملة، في نفسه، فالشعب الانتقليزي أول شعب صنع الرأسمالية والديمقراطية اعتبره في يوم ما الامبراطور الروماني بوليوس قيصر أغبي شعب في العالم !! إن الثابت أن هناك جملة من الأسباب الذاتية والموضوعية وراء نكوص الشعب التونسي عن الديمقراطية.

يمكن لولا إرجاع غربة الحرية السياسية في الديار التونسية إلى الموروث الإسلامي الذي لا يزال حاضرا بقوة في وجدان الشعب التونسي، وهذا الموروث قائم كما هو معروف على فكرة استئثار الأمير والأمير وحده بالحرية، وإلزام الرعية بالطاعة والامتثال، وهي الفكرة التي ركز عليها الفيلسوف الألماني هيجل عندما درس "الشرق".

إن فكرة الحرية السياسية جزء لا يتجزأ من التراث السياسي الأوروبي الحديث، ومن العبث البحث لها عن جذور في التراث الإسلامي الكلاسيكي.

وخاصة الفرنسية. وقد طالبت هذه الحركة منذ عشرينات القرن 20 بمن دستور للبلاد، إلى درجة أن أهم حزبين داخل هذه الحركة أصرا على تضمين كلمة "مستور" في تسميتهما الرسميتين، وهما الحزب الحر الدستوري (القديم) والحزب الحر الدستوري الجديد.

وغداة حصول البلاد على استقلالها عام 1956، مارع الحبيب بورقيبة أول رئيس لتونس المستقلة بإصدار مجلة الأحوال الشخصية، فألغى تعدد الزوجات، ومنح المرأة التونسية حقوقا لم تحصل عليها المرأة في باقي العالم العربي والإسلامي، وفي العالم الموالي (1957) قضى على النظام الملكي وأرسى النظام الجمهوري وسن دستور 1959.

وفي عام 1977، أسس منشقون عن حزب الحاكم "رابطة الدفاع عن حقوق الإنسان"، وهي أول منظمة من نوعها في العالم العربي. وأخيرا نشير إلى "الاتحاد العام التونسي للشغل"، وهذه المنظمة النقابية التي تجمع العمال والموظفين من أقدم المنظمات في العالم غير الغربي، إذ يعود تاريخها إلى 1924، وكانت تسمى آنذاك جامعة صوم العملة التونسية.

إن كل هذه الإنجازات في مجال تنظيم الحياة تنظيما ديمقراطيا لم تؤت أكلها إلا في حدود ضيقة جدا، وظلت أسماء بلا مضامين حقيقية، ولا بد من التأكيد أنها إنجازات كانت في أغلب الأحيان محصلة لمبادرات شخصية (حير الدين، بورقيبة، محمد علي الحامي، فرحات حساد....) أو نتجا لضغط دول جنوب أوروبا المتاخمة لتونس وخاصة فرنسا، لكنها -على محدوديتها- لم

في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر" لابن خلدون، فإن نظفر بكلمة "حرية" ولو مرة واحدة، وإن نجدها كذلك في القواميس اللغوية الكبرى مثل لسان العرب لابن منظور (المتوفي سنة 1311 بعد الميلاد) أو جواهر القاموس للفيروز بادي (المتوفي سنة 1414 بعد الميلاد). إن مفهوم الحرية ينتمي إلى "ما هو خارج مجال التفكير" في الإسلام،⁽¹⁾ والحرية الوحيدة الموجودة في الجهاز المفاهيمي الإسلامي هي حرية الإنسان الحر مقابل الإنسان العبد. لقد كتب المفكرون الأوروبيون كثيرا عن ظاهرة "الاستبداد الشرقي" (بلغة فلاسفة الأنوار) عن "الساتريميونالية" patrimonialisme وعن "السلطانية" sultanisme (بلغة عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر)، وهناك من اعتبر الخضوع للاستبداد جبلة وبالغزوف عن السيطرة على الطبيعة وابتكار الدولة للسياسة والاقتصاد ويتبعية المدينة للدولة وبسيادة العوامل الفوقية كالدين والسحر والشعوذة... وهناك من اعتبر الخضوع للاستبداد نابعا من سيادة نمط الإنتاج الأسوي على مستوى القاعدة المادية لهذه الشعوب. إن من يقوم اليوم باستطلاع لدى الجماهير التونسية وخاصة منها الريفية يكتشف العجب العجيب: سيكتشف أن الكثير من التونسيين يؤمنون بأن الحرية خرافة وبأن السلوك الأمثل للإنسان هو "كول خبزتك مسارقة" (مثل شعبي تونسي)، وبأن الرئيس الحالي زين العابدين بن علي أعطى حرية أكثر من اللزوم للتونسيين، وهو إجراء غير سليم لأن التونسي والعربي بصفة عامة لا يؤمن إلا بلغة العصا !! أما بورقوية فهو في نظر هذه الجماهير شخص

إن الإسلام الذي عم الديار منذ أكثر من 15 قرنا دين عبادات ومعاملات يلف كل صغيرة وكبيرة في حياة الفرد، وهو يضم -علاوة على اللاهوت- نظما وتشريعات وحدود دينية واجتماعية، بينما يكاد يخلو الإنجيل على سبيل المثال من ذلك كله. وتأثير الإسلام في الفرد عميق جدا، ومهما ألقنا على هذه النقطة فإن نوفيها حقها. والإسلام -خلافا للمسيحية- وجد نفسه مضطرا لبناء دولة لأنه جاء في منطقة لم تعرف أبدا مؤسسة للدولة، ومن هنا نشأ الخلاف حول علاقة الدين الإسلامي بالسياسة فهل هو دين فقط؟ أم دين دولة؟ والأمير هو خليفة نبي الله، ونقده ليس عملا مقبولا، لذلك لم يطالب أبدا أصحاب الرأي والمثقفين المسلمين بحق إبداء الرأي في حكم الأمير، وإنما طالبوا فقط بأن يكونوا وعازله ومستشاريه، وهذا ما قصده كثرة كتب النصائح للملوك مثل تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملوك وسياسة الملك أو سراج الملوك للطرطوشي... ولم تنشأ أية نظرية حول الدولة في العالم العربي الإسلامي بصفتها مفهوما فلسفيا واجتماعيا وسياسيا، وظل الفقهاء يحلمون ببعث دولة الرسول والخلفاء الراشدين، مديرين بذلك ظهورهم للتاريخ، وظل الفلاسفة يحلمون بدورهم بيوطوبيا المدينة الفاضلة، وظلت الشعوب تحلم بالمستبد العادل !! وليس هناك أثر لكلمة "حرية" في كتب المؤرخين العرب والمسلمين رغم أنها كتب حافلة بالأخبار عن مظالم وحشوم بالتين وتقطيع الأوصال وإخراج الروح من الدبر... الخ، وباستطاعتنا على سبيل المثال فلي كتابي أعظم مؤرخ عند العرب: "المقدمة" وكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر

بأعلى صوته ليمسح الحاضرون من العمال:
أنا حكمت بالغضب على الخلاص، وعمل
الخدم الاجتهاد في تنفيذ الأمر، وهؤلاء
رعيي، وهل ثم أحد يسألني في رعيي"
(هكذا!!).⁽²⁾ إن الجملة الأخيرة لحسن ما
يمكن التعبير به عن العلاقة بين الحاكم
والمحكوم في نظر الكثير من التونسيين
اليوم. لقد ذاق التونسيون الأمرين عبر
تاريخهم الطويل من استبداد الحكام،
والرحيوت الذين تمنعوا بحرية معتبرة في
الماضي هم البدو وخاصة منهم أولئك الذين
كانوا يعيشون ببعض الحرية مؤسسات كانت
موجودة داخل المجال الذي تراقبه الدولة
مثل الطرق الدينية ومؤسسات الأوقاف
وجمعية الحرفيين، والسبب هو افتقار للدولة
الإدارية التي يمكنها من مراقبة تلك
المؤسسات بصفة مباشرة.

السبب الثاني الذي يفسر بقاء مطلب
الحرية بمثابة النشاز في تاريخ تونس هو
عدم ارتباط هذا المطلب بتحول مجتمعي
حاسم ومصيري على غرار ما جرى في
أوروبا الغربية إبان الصراع الحضاري بين
الإقطاع والرأسمالية، حيث كانت الحرية
مسألة حياة أو موت بالنسبة إلى البرجوازية
الصاعدة. لقد بذات كما هو معروف
إرهاصات نمط الرأسمالي تظهر في شمال
إيطاليا منذ أواخر القرن 14، واكتملت
تدرجيا مكونات هذا النمط الانتاجي في
القرنين 18 و 19. وقد دار صراع مرير
بين الطبقات الإقطاعية والملكيات
الاستبدادية من جهة والبرجوازية الصاعدة
من جهة ثالثة. وجاهد الصناع للحصول
على حق الانفصال عن الجمعيات الحرفية
التي كانت تمنع المنافسة بين الحرفيين
وتخفق بالتالي حرية الخلق والإبداع، كما

غريب لأنه خرج من السلطة وهو لا يملك
شيئا، أيعقل هذا؟ ليس هذا من علامات
المعاصرة؟

إن الجماهير التونسية مصابة ببأس
عميق وراسخ جدا من إمكانية ظهور حاكم
وديمقراطي وغير متكالب على المال ومتع
الدنيا، ويمثل هذا اليأس جدار تتحطم عليه
آمال كل حزب سياسي يطرح على
الجماهير التونسية إمكانية نظام سياسي بديل
عن الأنظمة التي عرفها، وما أشبه اليوم
بالبارحة، فعندما وصل الملك الفرنسي
فيليب إلى الحكم عام 1830، نزل
الجزائريون إلى الشوارع يهتفون بحياة
"الري فيليب" (الري هو تحريف لكلمة roi
الفرنسية أي الملك)، وعندما سقطت الملكية
عام 1848 وقامت الجمهورية في فرنسا،
نزل الجزائريون مرة ثانية إلى الشوارع
يهتفون بحياة "الري بيبليك" طنا منهم أن
كلمة république (جمهورية) تعني ملكا
(ري) اسمه بيبليك. إن هؤلاء الجزائريين
(متهم في ذلك مثل كل التونسيين والجهاهير
العربية والمسلمة) لا يتصورون إمكانية أن
يعيش شعب يتيم بدون ملك !!

حادثة ثانية تتعلق بمحمد الصادق باي
ملك تونس بين 1859 و 1882. لقد كانت
البلاد في عهده في أواخر ستينات القرن 19
تعيش مجاعات وأوبئة رهيبية، ومع ذلك
أرسل أعوانه على البلاد طيرا أبابيل
لاستخلاص الضرائب، لكنهم عادوا صفر
الأيدي لأنه لم يعد هناك بالبلاد ما يجبي،
فما كان منه إلا أن صاح فيهم مزمجرا
متوعدا كما يفعل كل الطغاة: "من يأتي
شاكيا بتعذر الخلاص نضيعه عند باب
باردو كناية عن قطع رأسه، ثم قال للوزير

بنفسه" كان لاختراع آلة أو استنبط طريقة عمل جديدة. إن كل البرجوازيين التونسيين بلا استثناء "عمور من ورق" ومدنيون للدولة بكل شيء، ومن تعاديه الدولة أو تتخلى عنه ينهار بين عشية وضحاها. إن الرأسماليين التونسيين لم يمارسوا أي نضال من أجل "الحرية"، إذا لا نجد في تراثهم ولو مقدار نبرة واحدة من النضال الذي مارسه في سبيل الحرية البرجوازية الانكليزية في القرن 17 أو البرجوازية الأمريكية في القرن 18 أو البرجوازية الفرنسية في لواخر 18 والنصف الأول من القرن 19.

وحال الشغاليين التونسيين ليس أحسن بكثير في مجال النضال لأجل الحرية من الرأسماليين التونسيين. إن العمال والموظفين التونسيين لم يعانون ما عاناه نظراؤهم في الغرب من أيام عمل طويلة جدا ومن ظروف شغل رهيبة ومن أوضاع سكن مزرية ومن أحوال صحية فظيعة، كما لم يناضلوا ذلك النضال العظيم الذي شنه نظراؤهم في الغرب ضد أرباب الشغل، ذلك النضال الملحني الذي حصنتهم من جرائه الأسلحة النارية بالآلاف (لنتذكر فقط كومونة باريس عام 1871). إنني لا أستقصي ما قام به العمال والموظفون التونسيون من نضالات لتحسين أجورهم وظروف عملهم، لكن هذه النضالات لا تساوي شيئا معتبرا. قياسا بنضالات نظرائهم الأوروبيين والأمريكيين. لقد حصل هؤلاء العمال والموظفون على الكثير من المنافع بدون أن يفعلوا شيئا يذكر للحصول عليها، وإنما الدولة منعت عليهم بذلك لأسباب يطول شرحها. مثال واحد عن ضعف نضالية الموظفين التونسيين المنضويين تحت لواء منظمة نقابية معتبرة عتيقة وذات تاريخ

ناضلت المدن للحصول على استقلالها والتخلص من نير النبلاء الإقطاعيين. وقد مثلت المدن الحائزة على استقلالها جزر حرية وسط محيط الإقطاعيات الاستبدادية، كما دفعت الطبقات البرجوازية ثمنا باهضا من التضحيات لفرض حرية تداول الأرض وتنقل السلع والأشخاص، لذلك تمثل الحرية مكسبا جدا لا يمكنها التفريط بأي حال من الأحوال حتى ولو زلزلت الأرض زلزالها أنقلها.

لما في تونس مركزك الشأن في باقي البلدان العربية والإسلامية- فإن الإنتاج الرأسمالي لم يكن نتاج ديناميكيات مجتمعة داخلية، وإنما جاء في ركاب الاستعمار الغربي. وقد ورثت البرجوازية التونسية عن البرجوازية الغربية الآلات العصرية وطرق العمل والخبرة في التعامل مع العمال ومع الدولة. وقد نالت هذه الفوائد لمقت مائة ولم تشق لأجلها. وعندما حصلت البلاد على استقلالها عام 1956، انهمكت الدولة الناشئة في شد أزر هذه البرجوازية التي ظلت هزيلة زمن الاستعمار الفرنسي نظرا إلى طابعه التوطيني والعسكري. ويمكن أن نقول إن الدولة هي التي خلقت فعلا هذه البرجوازية، وقد حصلت هذه الطبقة من الدولة مجانا وبدون أية تضحية من أي برجوازي كان على ما ترغب فيه من قروض وتشريعات على المقاس ولامتيازات جبائية وتجهيزات وطلبات حكومية مريحة، كما أمنت لها الدولة السلم الاجتماعية من ركانزها وجود نقابات عمالية منجنة (إطاحت الحكومة مرات عديدة بقيادات الاتحاد العام التونسي للشغل التي لا تتسجم مع سياستها). ويستحيل في تونس اليوم العثور على رأسمالي واحد "صنع نفسه

لصحاب مهن حرة، عمال في المهن (...)، وما كان يجمعهم هو شعار عام جداً: استقلال تونس عن فرنسا. ومن بين هؤلاء المناضلين من كانوا يقيمون على المستوى الديني والاجتماعي والثقافي، ومن بينهم من كانوا محافظين. ونجد من بين الذين كانوا ينتمون إلى الشرائع الاجتماعية الجديدة من كانوا رجعيين في مواقفهم من الدين والمرأة... كما نجد من بينهم من كانوا ينتمون إلى شرائع اجتماعية هابطة لكن مواقفهم تقدمية في القضايا الدينية والاجتماعية والثقافية. إن التطابق إذن بين الانتماء للشرائع الاجتماعية الجديدة والموقف الطبقي التقدمي ليس حقيقة صارمة بالنسبة إلى تونس كما هو الحال في الغرب عن الانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية.

وبعد وهوبول زين العابدين بن علي إلى الرئاسة عام 1987، التحق العديد من رموز اليسار التونسي بصوف مؤيدي هذا الرئيس. وقد حصل الكثير منهم على مناصب مهمة في أجهزة الدولة، لكن ما يجب تأكيده هو أن هؤلاء اليساريين ليسوا ممثلين طبقتين للعمال أو للطبقات الشعبية - رغم ادعائهم العكس -، وإنما كانوا متعلمين ينتمون إلى الشرائع البرجوازية الصغيرة، والجميع يعرف ما جلبت عليه هذه الشرائع من تذبذب في المواقف وتراجع بين الكتلتين الاجتماعيتين الرئيسيتين: كتلة البرجوازية وكتلة الطبقات الشعبية.

سبب ثالث وراء عزوف الجماهير الشعبية التونسية عن الاندفاع للمطالبة بالحرية هو قدم مؤسسة الدولة المركزية في تونس وعراقة تقاليد الانصياع لها.

مجيد وهي الاتحاد العام التونسي للشغل، وهي المنظمة النقابية الوحيدة في البلاد: إن أكبر تهديد تمارسه الدولة ضد هذه المنظمة هو عدم اقتطاع رسوم لتخراط الموظفين في هذه المنظمة من أجورهم مباشرة، لأنها تعلم علم اليقين أن أغلبية منخرطي هذه المنظمة غير مستعدين لتحمل بعض التعب والوقوف في الطوابير لتفك تلك الرسوم لمنظمتهم على غرار ما يفعلونه لدفع معاليم استهلاك الماء والكهرباء في منازلهم الخاصة.

إن عدم ارتباط الحرية في تونس بخصائص اجتماعية وسياسية كبرى من الأسباب التي تقصر عن ثبات أفراد النخبة التونسية في المطالبة بالحرية، فالإصلاحيون في القرن 19 لم يكونوا ممثلين لطبقة اجتماعية جديدة وثورية، وإنما كان ينتمون إلى طبقة اجتماعية تقليدية وما قبل رأسمالية، وخير الدين نفسه (مختاراً رائد الحرية في تونس ومن روادها في العالم العربي والإسلامي كان يشغل خليفة عندها من العبيد في قصوره، وذلك بعد أكثر من ربع قرن من إلغاء الرق في البلاد، كما لا ننسى أنه إصدار قانون هو قانون الفلاح عام 1874 فرض فيه على الخماس، وهو عامل فلاح بالحصّة، أن يبقى خماساً مدى الحياة!!⁽³⁾ وأغلب مناضلي حركة التحرر الوطني الذين أبلوا البلاء إلى متصليين وحتى إلى أعداء للحرية، وذلك باسم شعارات ما أنزل الله بها من سلطان مثل الوحدة القومية ومقاومة التخلف، والدفاع عن الدين الحنيف وهيبة الدولة... إن هؤلاء المناضلين كانوا خليطاً من أفراد ينتمون إلى مختلف شرائح المجتمع سواء أكانت شرائح قديمة (ملاكون، حرفيون، مزارعون) لم شرائح جديدة (أرباب شغل، عصريون،

الجزائر والمغرب الأقصى وليبيا. ولعل أحسن دليل على ذلك هو أن الدولة الحفصية حكمت تونس رغم استقلال البدواة بها - حوالي ثلاثة قرون (من بدايات القرن 13 إلى سبعينات القرن 16)، أي أنها دامت مدة أطول بكثير من الزمن الدوري الخلدوني. إن عدم وجود "بلاد سيبيية" في تونس هو ما يفسر عدم اهتمام علماء الانتولوجيا والانتروبولوجيا كثيرا بالبلاد التونسية. وتقاليد الخضوع للدولة قديمة جدا في تونس، وفي القرون الماضية كان وجهاء بعض القبائل المتخاصمة مع الدولة يتحاشون التصادم مع جيش البايين ويفضلون الهروب مع كامل أفراد قبائلهم والتوغل في الصحراء، وكانوا يكتبون للباي قائلين إن هروبهم "هروب طاعة وليس هروب تنجنيح" (هكذا!!). وتوجد أمثال شعبية تونسية كثيرة تحت العاقل على طاعة أولى الأمر، وعلى تجنب للدخول معهم في خصام هو خاسر لا محالة حتى ولو كانت قضيتهم عائلية. وفي أيام الاستعمار الفرنسي (1881-1956) أصبحت كلمة "بوليتيك" (politique) تعني -لا السياسة- وإنما تعني إضاعة الوقت في الأشياء الفارغة.

سبب رابع وراء امتناع الجماهير التونسية عن المطالبة بالحرية هو المفعول الهدم للعصبيات الضيقة (القبيلة والجهوية...) وخاصة للتعصب الديني.

إن الكثير من الكتابات العربية والإسلامية تعج بالفكرة التي مفادها أن التسامح وقبول حق المغايرة كان في تاريخ العرب المسلمين من القيم الرئيسية قولا وممارسة، أما في الكثير من الكتابات الغربية، فقد وقع لي العصا في الاتجاه للمعاكس تماما، والإسلام اليوم في نظر

إن تونس بصفتها كيانا سياسيا واضح المعالم، وخلافا لما يقوله بعض القوميين العروبيين، لم يخلقها الاستعمار الحديث، فتونس بحدودها اليوم تقريبا ظلت دائما هي نفسها منذ قيام دولة قرطاج، سواء أكانت دولة قائمة الذات أم مقاطعة لدولة أجنبية. وتونس بلد سهول، وليست بها حواجز جغرافية منيعة، ويسهل بالتالي على أي حاكم السيطرة على مجالها الجغرافي باستثناء ببعض الجيوب المحدودة. ولم تشكل البدواة والقبيلة أيديا خطرا على الدولة في تونس، ولم تظهر بها "بلاد سيبيية" على غرار الجزائر أو المغرب الأقصى أو ليبيا، وحتى سكان المناطق الجبلية والصحراوية الخارجون عن نطاق السيطرة المباشرة للدولة، فقد كانوا معترفين بهذه الدولة، والفرق الوحيد بينهم وبين بقية السكان هو أنهم كانوا أقدر على التخلص من دفع الضرائب، والنسق الخلدوني (نسبة إلى ابن خلدون) لا ينطبق على تونس، وهذا النسق كما هو معروف يفسر تاريخ والمغرب العربي بصفة عامة في "العصر الوسيط" بالعوامل الثقافية وهي أساسا الدعوة الدينية والعصبية القبيلة وهو يعتبر هذا التاريخ عبارة عن تتابع أحقاب متشابهة، تستولي على الدولة في كل حقبة قبيلة من قبائل التخوم الجبلية والصحراوية التي لها عصبية عصبية قبيلة قوية، ثم يؤدي نعيم الحضارة بتلك القبيلة إلى فقدان خشونة البداوة وشجاعتها، فتضعف وتتهار وتستولي على الدولة قبيلة أخرى لها عصبية أقوى، وهكذا دوليك. إن هذا النسق الخلدوني لا ينطبق على البلاد التونسية، لأن تونس بلد ذو حضارة مدنية عمرها ثلاثة آلاف سنة، ولا يمثل اليد بها قوة ضاربة مثل نظرائهم في بعض جهات

أصحاب المذاهب الإسلامية الأخرى ومن يعتبرهم من أصحاب البدع وهم المعتزلة والخوارج، ولم يتورع في سبيل ذلك عن استعمال كل الوسائل بما في تلك القتل⁽⁵⁾ أما الفاطميون الاسماعيلية، فقد نكلوا في فترة حكمهم (القرن العاشر) بخصومهم أشنع تنكيل وتقتلوا في تعذيبهم⁽⁶⁾، وبعد انتقالهم إلى القاهرة، انتقل عليهم خلفاؤهم بنو زيري الذين تخلوا عن المذهب الشيعي وعادوا إلى المذهب السني، فقام السنة بعمليات تنبجح جماعية ضد الشيعة. ولم يكن الموحدون الذين حكموا تونس من 1160 بعد الميلاد إلى بدايات القرن 13 أقل تعصبا من سابقيهم، فقد كانوا ضالعين في الاستبداد بالرأي وفرضوا على اليهود الدخول بالقوة في الإسلام، وحرقوا كتب المذهب المالكي. وإذا كان "الناس على دين ملوكهم"، فقد كانت "الدهمة" في تاريخ تونس نسخة من "الخاتمة" ملقحة سلبيا ومزيذا فيها في مجال التعصب. ومن باب المثال لا الحصر، فقد وصف المؤرخ ابن أبي الضياف موقف العامة عام 1857 من "قانون عهد الأمان" في تونس قائلا: "صدر أمر أباي تسريح اليهود بلبس الشاشية الحمراء"⁽⁷⁾ وشراء ما يملك من الربع والعقار بالحاضرة وغيرها واتاحت الفلاحة... وقد كان اليهود في إيالة تونس بل وفي المغرب كله على حالة من المثلة والامتهان والإذلية التي اقتضت غيرة الله على مصنوعه... ولما وقع هذا التسريح من أباي أنف جهال الحاضرة وغيرها من ذلك ورأوه لجهلهم من أشرار الساعة، ومدور أن ما حل بالقطر من النقص في الأموال والأنفس والثمرات من أعظم أسبابه ظلم أهل نعمتا"⁽⁸⁾

قطاعات عريضة من الرأي العام الغربي هو مرادف للتعصب البغيض والإرهاب الأعمى. واعتقادي أن التسامح شأنه شأن الكثير من قيم عالم مثل التقدم والديمقراطية والاشتراكية... لا وجود لجذور له في الحضارة الإسلامية الكلاسيكية.

إن نظرة شمولية على تاريخ العالم الإسلامي تكشف أن الاتجاه العام لقادة الرأي والقرار للمسلمين في مرحلة أولى هو التصرف من موقع الحلم وغض النظر والتعصب، والسبب أنهم كانوا سادة العالم، وقد دلم ذلك الوضع تقريبا حتى الحروب الصليبية وهجمات المغول والأسبان، لكن بعد هذا التاريخ ضعف المسلمون وأصبحوا في مواقع دفاعية، وأصبح التشبث بالتقديم الذي "جرب فصيح على حد قولهم هو الشعار المرفوع ورفض الآخر هو سيد الموقف. وإذا ما نظرنا إلى تاريخ كل جزء من أجزاء العالم الإسلامي على حدة، فإننا على سبيل المثال قد نكتشف توجهات ربما تتناقض الاتجاه العام الذي ذكرنا، ففي تونس ساد التعصب الديني منذ العصر الأغلبي (القرن التاسع بعد الميلاد). وقد لمح ابن خلدون إلى الظاهرة وفسرها تفسيريا ماركسيا قبل الأوان بالاعتماد على طبيعة القاعدة المادية للمجتمعات المغربية، إذ قال عن تمسك أهل المغرب العربي بالمذهب المالكي الذي هو مذهب النقل لا العقل ومذهب الاتباع لا الإبداع (والنقل والاتباع لا يمكن إلا أن يفضيا إلى التعصب): "... ولما المالكية فالأثر أكثر معتداهم، وليسوا بأهل نظر، وأيضا فأكثرتهم أهل المغرب، وهم بادية عقل من الصنائع إلا في الأقل"⁽⁴⁾. لقد كان الإمام سحنون (777ق-854) أول من فرض المذهب المالكي وقضى على

وعلاوة على القبلية، كانت تتوق المجتمع التونسي لتناقضات أخرى كثيرة في طبيعتها بنور التعصب، فهناك التناقض بين الشريط الساحلي وتونس الداخلية، والتناقض بين القرية والأخرى، والتناقض بين الحى والحى دخل نفس القرية أو المدينة والذي يصل حد الهوس (مثال: التناقض بين حي المنزل وحي جاره في مدينة قابس الذي خلده المثلان الشعبان الشهيران "صحتك في جاري زي اللي محضر للشاء سفاري" و "المنزل بلاه منزل"). إن وجود كل هذه التناقضات هو ما جعل علماء الاجتماع الفرنسيين والانقلساكسونيين يؤكدون أن لعممة الأساسية للمجتمع التونسي قبيل 1881 ليست الوحدة وإنما الانقسام، ووصفوه بالمجتمع "الانقسامي" (segmentaire).

وفي تونس المستقلة (بعد 1956) عانت بحيلة إلى عاداتها القديمة" رغم تغير الظروف ودخول البلاد في الحداثة بخلط سريعة، وساد تعصب رهيب العلاقة بين الأطراف السياسية المعارضة للنظام القائم وخاصة بين الطرفين الأكثر حركية وهما الكتلة اليسارية وكتلة الأصوليين الإسلاميين. كما حكم التعصب العلاقة بين الفصائل اليسارية والعلاقة بين فصائل الأصوليين الدينين. يكفي أن نتذكر ما كان يدور في الجامعات التونسية في السبعينات والثمانينات من صراعات ضاربة وصلت إلى حد استعمال الهراوات والسكاكين وحتى التعذيب الكهربائي للخصوم.

سبب خامس وراء عدم استعداد الجماهير التونسية للتضحية في سبيل الديمقراطية هو عدم إطلاق الاستعمار الفرنسي اللسان للعملية الديمقراطية في

وفي القرن العشرين، استعمل أول حزب ميساسي تونسي وهو الحزب الحر الدستوري التونسي (القديم) سلاح التفكير ضد الطاهر الحداد الذي نادى بتحرير المرأة في كتبه الشهير "امراتنا في الشريعة والمجتمع"، ووصل الأمر بأحد أتباع هذا الحزب وهو رجل الدين الحنفي محمد الصالح بن مراد إلى حد كتابة كتاب كامل للتكبل بالحداد هو: الحداد على امرأة الحداد وهو لم يقرأ بعد خصمه، كما استعمل الحزب الحر الدستوري الجديد (وهو حزب الحاكم اليوم في تونس) العنف ضد خصومه، وذلك منذ ولادته (1934)، فلجأ إلى حجة القوة لا إلى قوة الحجة كما كان يقال لذلك لازاحة منافسه الحزب الحر الدستوري (القديم) (أحداث ماطر وباجة في أواخر سبتمبر وبداية أكتوبر 1937)، وسطا كذلك بالقوة على قيادة جامعة بصوم، العملة التونسية عام 1938، وقولوا بكثا تشدد منظمة صوت الطالب الزيتوني في بداية الخمسينات، كما طارد بقوة السلاح أنصار صالح بن يوسف الذين رفضوا عام 1955 خطة الحبيب بورقيبة المرحلية القضائية بقبول الحكم الذاتي ووقف الأعمال المسلحة ضد فرنسا، علما بأن أنصار بن يوسف لجؤوا بدورهم إلى السلاح لفرض رأيهم.

هذه أمثلة عن التعصب على المستويين الديني والسياسي، أما على المستوى الاجتماعي فحدث ولا حرج، فالقبلية التي انتشرت فيما انتشر في البلاد منذ القرن 11 بعد الميلاد غنت التعصب ورفض الآخر إلى درجة عدم التصديق، وشعار البو الشهير "انصر أخاك ظالما أو مظلوما" لا يحتاج إلى أي تعليق.

تونس ورسمه حدودا ضيقة لها، خلافا لما فعله الاستعمار البريطاني في بعض مستعمراته مثل مصر. إن الاستعمار الفرنسي لتونس لم يكن كله بلاء، بل كانت له بعض الإيجابيات، فقد أخرج تونس - أحببنا أم كرهنا - من "العصور الوسطى" وأدخلها في العالم المعاصر، ومن منافع إدخاله جرعات من الديمقراطية في البلاد وقضائه على الاستبداد الشرقي الرهيب الذي عانت منه تونس آلاف السنين. لقد ظهرت في تونس زمن هذا الاستعمار (1881-1956) صحافة وجمعيات وأحزاب ونقابات حرة، لكن ما نتبعني الإشارة إليه هو أن الاستعمار الفرنسي لم يطور التعددية والديمقراطية في تونس إلا ضمن حدود ضيقة مقارنة بما فعله الاستعمار البريطاني في مصر على سبيل المقارنة، فلم تلق الجماهير التونسية ولو مرة واحدة طعم الاقتراع العام الحر والنزوية البلديات وكذلك المجلس الكبير الذي أنشأ سنة 1920 والذي كان أعلى مؤسسة تمثيلية في البلاد، كانت كلها مؤسسات تعتمد التعيين وليس على الانتخاب.

لقد كانت العملية الديمقراطية أكثر تطورا في بعض المستعمرات الواقعة الاحتلال البريطاني، فقد كان هناك في مصر تنافس حزبي حقيقي وانتخاب جماهيري حقيقي، ولهذا السبب لم يخرج بعض كبار السياسيين لوطنيين المصريين والعرب - رغم عدولهم للانقلاز ومقاومتهم له - من الإشادة بقيم الحرية والتسامح والاعتدال التي مارسها هذا الاستعمار في مصر، فقد أشار الإسلامي العربي محمد رشيد رضا في خطاب توجه به عام 1909 إلى أعيان طرابلس (لبنان) إلى "... بلاد

مصر التي تمتعت بالحرية قبل بلادنا"⁽⁹⁾ كما مدح العربي الإسلامي عبد الرحمن الكواكبي في كتابه طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد الخديوي عباس الثاني لأنه نشر "لواء الحرية على أكتاف ملكه"⁽¹⁰⁾ كما اعتبر في كتابه لم القرى مصر "دار العلم والحرية"⁽¹¹⁾. أما الإمام محمد عبده، فقد قال عن الانقلاز في مصر غداة قضائهم على الحركة العربية "...لما دخلت رجال الانقلاز، حقلت الدماء وأغمدت سيف الانتقام، ولحنت تبائر ما في نيتها من الإصلاح وإقامة منار الحرية على مقتضى ما نالته أمم أوروبا بأتعاب جسيمة وتكاليف شاقة في مسافة قرون عديدة"⁽¹²⁾ وقال محمد عبده أيضا: نعم، نحن لا ننكر أن بين الأمم الأوروبية أمة تعرف كيف تحكم من ليس على دينها، وتعرف كيف تحترم عقائد من تؤسسهم وعوادهم وهي الأمة الأنكليز"⁽¹³⁾.

لما في تونس فقد جنح الاستعمار الفرنسي - رغم الطابع السلمي لمقاومة الشعب التونسي - إلى فرض الحكم العسكري أو حالة الحصار ثلاث فترات طويلة: الفترة الأولى من 1881 إلى 1887 والثانية من 1911 إلى 1921 ولثالثة من 1938 إلى 1955، كما أخضع طوال حكمه للبلاد (الذي دام ثلاثة أرباع قرن) كل منطقة أقصى الشمال الغربي ومنطقة أقصى الجنوب التونسي للحكم العسكري.

سبب مداس يضر إجماع الجماهير التونسية عن التضحية في سبيل الديمقراطية هو ما جبل عليه حزب الحاكم من سلطوية لم يتدخل عنها أبدا.

لقد ولد حزب الحاكم اليوم في تونس (ويسمى اليوم التجمع الدستوري

المطلوب هو "وحده قومية" صماء وراءه لتحقيق التنمية التي هي "الجهاد الأكبر". وفرض بورقية نظاما مركزيا صارما قائما على حزب واحد ورأي واحد، وحول الدولة إلى "تين" (le viathan) اقترس كل شيء، فالغيت كل المؤسسات للقدمة التي كانت توفر للفرد بعض الاستقلال عن الدولة مثل القبيلة وجمعية الأوقاف والطريقة الدينية والتعليم الخاص، واختار بورقية السير على خطى الحدثة الأوروبية إلا فيما يتعلق بالديمقراطية، وهو س وإن لم يكن دكتاتورا - فقد كان حاكما فرديا لكنه مسترير، إذا قام بتحديث الدولة والمجتمع والثقافة، فبعث إلى الوجود دولة شبه لائكية، ورشد الممارسة الدينية، وحرر المرأة، ونشر التعليم العصري العقلاني. وقد أصبحت الدولة في عصره هي الفاعل الوحيد، وتحولت الجماهير تدريجيا إلى كتل بشرية غير قادرة على القيام بأية مبادرة مهما كان نوعها، ولا تتمتع بأي فكر إنشائي وتعمل على الدولة الاله (l'état providence) في كل شيء. لقد حرر بورقية البلاد من الاستعمار ومن التخلف بدرجة كبيرة، لكنه لم يحول التونسيين إلى مواطنين، وهذا أكثر خطأ وقع فيه. وقد تواصل هذا الواقع مع بعض التغيير للطيف مع خلفه زين العابدين علي بداية من 1987.

سبب سابع يفرض عدم تحمس الجماهير التونسية للديمقراطية هو نجاحات النظام الاقتصادية منذ سبعينات القرن 20 وظهور شريحة وسطى عريضة وغيرة جدا على مكاسبها المادية ومستعدة لمقاومة حريتها بالمغانم المادية.

لقد حسن النظام السياسي لتونس المستقلة الظروف المعيشية لأغلبية سكان

الديمقراطي) عام 1934، وكان يسمى آنذاك بالحزب الحر الدستوري الجديد، وهذا الحزب من أقدم الأحزاب في العالم. وقد تزلزلت ولائه مع فشل الأنظمة الديمقراطية الليبرالية وهيمنة الأحزاب الكليانية مثل الحزب النازي الألماني أو الحزب الفاشي الإيطالي أو الأحزاب الشمولية مثل الحزب الشيوعي السوفييتي. وكان مؤسسة الحبيب بورقية يعتقد أن الانتصار على استعمار قوي مثل الاستعمار الفرنسي يمر بالضرورة عبر بناء حزب حديدي قائم على الانضباط "العسكري". وقد استعمل الحزب فعلا كل الوسائل بما في ذلك العنف لفرض هيمنة على الساحة السياسية الوطنية في تونس زمن الاستعمار الفرنسي. واستطاع بورقية بفضل شخصيته الكاريزمية إقناع الحزب بضرورة الولاء المطلق للحزب ولقائده. وعندما استقلت البلاد ووصل هذا الحزب إلى الحكم، اختار بورقية النموذج الاحتكاري للسلطة ورفض نموذج الديمقراطية الغربية وخاصة نموذج الجمهورية الثالثة الفرنسية التي عاصرها، وألغى التعددية السياسية التي كانت موجودة في تونس زمن الاستعمار (منع الحزب الشيوعي التونسي يوم 1 جانفي 1963)، وقد اعتمد لفرض ذلك على شعبيته الواسعة وعلى الشرعية التاريخية التي أصبح الحزب الدستوري الجديد يتمتع بها، كما ساعده على ذلك عامل آخر هو عدم تعود الشعب التونسي على ممارسة الديمقراطية على نطاق واسع زمن الاستعمار. وكان بورقية مسكونا بهاجس "الفتنة الدائمة" التي عصفت بالبلاد طوال تاريخها وحالت دونها والفعل التاريخي المستقل. وكان يرى أن الديمقراطية لم يكن وقتها بعد، وأن

وصفه البعض بـ "المعجزة"، فالمؤشرات الاقتصادية اليوم كلها خضراء: 70 سنة معدل الأجل المتوقع للحياة 2200 دولار معدل الدخل السنوي الفردي 80% من السكان يملكون مساكنهم، تدرس شبه كامل في مرحلة التعليم الابتدائي، ما يقارب ثلث السكان النشيطين من النساء، نسبة تضخم سنوي أقل من 5% منذ 1992، معدل نمو سنوي في حدود 4% منذ 1987...

وقد عمل النظام السياسي منذ الاستقلال على تقليص الفجوة بين الطبقات الاجتماعية وخاصة على خلق "طبقة وسطى" عريضة. وقد ممي الوزير الأول في السبعينات الهادي نويرة هذا النمط من المجتمع بمجتمع "المقروضة"⁽¹⁶⁾. وبعث هذه "الطبقة الوسطى" العريضة هو ما وفر تلك السلم الاجتماعية شبه الكاملة التي عاشتها تونس منذ الاستقلال باستثناء بعض الهزات الطيفة، وهذه "الطبقة الوسطى" غيورة على مكاسبها المادية ومقبلة على الحياة بشكل عجيب، ويمكن القول إنها قبلت بلا تردد مقايضة حريتها بالمغانم المادية التي أغدقها عليها النظام السياسي بشيء من السخاء، وينطبق عليها المثل الشعبي التونسي "طعم القم تسحى العين". إن كل من يزور تونس يلاحظ إقبال عناصر هذه الشريحة الوسطى على الاستهلاك الاستفزازي أحيانا وعلى نفخ الأوداج ("الهيبي") والميل إلى التناق في اللباس والشغف ببناء المنازل الخاصة وباقتناء السيارات وبارتداء المنزل... وتعيش هذه الشريحة الاجتماعية أكثر من إمكاناتها المادية وذلك بواسطة قروض الاستهلاك التي توفرها بسخاء الدولة والبنوك والمؤسسات الاقتصادية الخاصة مثل

البلاد كما لم يفعل ذلك أي نظام سياسي من الأنظمة التي تعاقبت على تونس منذ عهد قرطاج. والرأي عندي أن الازدهار الذي يتحدث عنه المؤرخون زمن قرطاج أو زمن الرومان أو غيره من الأزمنة هو ازدهار لفائدة أقلية قليلة من الغزاة الأجانب وبعض المحليين المتعاونين معهم. وتطبق هذه الحقيقة كذلك على الأنظمة التي عرفتها تونس منذ دخولها في الحضيرة الإسلامية في القرن السابع بعد الميلاد، فالعصر الأغلب اعتبره المؤرخون عصرا مجيدا، ومع ذلك عاشت جماهير فقرا رهيبا، ففي زمن الفقيه المالكي الإمام سحنون روى أبو يعرب محمد بن تميم القيرواني في كتابه "طبقات علماء إفريقية وتونس" أنه رأى... رجلا من أهل البادية وأثر البؤس عليه ومعه أطفال، وكان يقضم الشعر كما تقضم الدواب⁽¹⁴⁾، وفي عصر الحفصيين الذي تحدث عنه المؤرخون بإعجاب وصل فقر الجماهير درجة لا تصدق، فالفقيه أبو القاسم البرزلي (توفي سنة 1437 بعد الميلاد) إذا ما أراد التكليل على استئراء للفقر بإفريقية في عصره كان يثير مسألة البدوي البائس الذي لا يملك من الدنيا سوى ثوب بال يرتديه، هل يفرش طرفه للصلاة لم لا⁽¹⁵⁾

إننا لو استعرضنا تاريخ تونس منذ عهد قرطاج وحتى أواخر العهد الاستعماري الفرنسي، لوجدنا أنه لا تكاد تمر سنة دون أن تهتصر البلاد مجاعة أو على الأقل فاقة شديدة. وكانت إفريقية (تونس) تسمى في العهد الحفصي "أرض شمس وجرد ويرد وأعراب".

لقد تقلصت آخر جيوب الفقر الرهيب في تونس منذ سبعينات القرن العشرين، وقد حققت تونس في المجال الاقتصادي ما

والموظفين بدؤوا يناضلون بحماس لمزيد تحسين أجورهم وظروف عملهم. وإزاء هذه التحركات المطالبة، لجأت الدولة إلى الإكثار من عدد أفراد جهاز الأمن وتوزيع اختصاصاتهم وتطوير وسائل عملهم وتزويدهم بأحدث التقنيات الغربية. وقد وصلت تونس اليوم أرقاما قياسية من حيث عدد أفراد الأمن الداخلي مقارنة بعدد السكان وقاما بالكثير من البلدان التي تفوقها سكانا. وقد أثبتت هذه القوات الأمنية الداخلية صرامة ونجاعة في استئصال كل التنظيمات السياسية السرية اليسارية في السبعينات والأصولية الإسلامية في الثمانينات والتسعينات. وما يثير الانتباه هو سرعة سقوط التنظيمات ما فيها تلك التي لها وجود جماهيري لا يستهان به كالجماعات الإسلامية السياسية. وسرعة انهيار هذه التنظيمات دليل على تخلف طرق عملها، كما تعود هشاشتها إلى الكثافة السكانية، وإلى غياب المعازل الجغرافية المنيع التي يسهل الانسحاب فيها، وإلى عدم استفادة السياسة والبقاية في تونس، فكان كل تنظيم يبدأ من صفر.

وإذا كانت الأجهزة الأمنية متطورة كميا ونوعيا، فإن أجهزة الإدارة لا تقل عنها شأنًا، فهذه الأجهزة ضخمة جدا، والدولة لها ممثلون في كل متر مربع من تراب الجمهورية. كما لا بد من الإشارة إلى ضخامة أجهزة حزب الحاكم وهو التجمع الدستوري الديمقراطي الذي يتمتع بإمكانات مادية وبشرية كبيرة جدا، وليس هناك فصل حتى ولو كان طفيفا بين أجهزة الدولة وأجهزة هذه الحزب.

أن كل هذه الأجهزة البوليسية والإدارية والحزبية (نسبة إلى حزب الحاكم، وكلمة

مؤسسة "باطم" الشهيرة للمواد الكهربائية المنزلية.

سبب ثامن يفسر نكوص الجماهير التونسية عن الديمقراطية هو التطور الكمي والنوعي الهائل للأجهزة الإدارية والبوليسية وأجهزة حزب الحاكم والتدخل بينها:

لقد حصلت البلاد على استقلالها عام 1956، وبمرور الأيام بدا واضحا لقطاعات عريضة من الشعب أن الاستقلال ليس "الست قلال" (les cornes d'abondance) التي وعدهم بها بورقية أيام الكفاح ضد الاستعمار الفرنسي، وبدأت المصاعب تظهر وهذا طبيعي. وقد انضح ذلك بكل جلاء عند فشل سياسة "التعاضد" بين 1962 و 1969 وهي نمط تركيز رأسمالي قائم على الإحتلال محل الواردات وعلى إعطاء الأولوية للقطاع العلم على حساب القطاع الخاص. وقد أضرت هذه السياسة الاقتصادية المعنلة بالجماهير، وهو ما جعل التولدة نهاية من 1970 تعود إلى السياسة الاقتصادية الليبرالية. ورغم تحقيق أرقام معتبرة (8%) معدل نمو اقتصادي في السبعينات) وارتفاع الجماهير وخاصة الشرائح الوسطى بعوائد هذه التنمية، فقد ازدادت المشاكل الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ثقلها أو ظهرت مشاكل لم يعهدها التونسيون من قبل (ازدياد التفاوت بين الجهات وبين الشرائح الاجتماعية، استئراء النزوح الريفي وتكاثر الهامشيين، بداية ظهور مشكل "قواصل" التعليم، تفاقم هزال الإنتاج الثقافي بفعل التراجع بين اللغة الفرنسية واللغة العربية وخاصة بفعل غياب حرية التعبير...) وقد بدأ منذ السبعينات مطلب الديمقراطية ينمو في صفوف النخبة المتعلمة وخاصة في صفوف طلبة الجامعات. كما أن العمال

حزب في تونس تعني حزب الحاكم لا غير) ترافق كل كبيرة وصغيرة في البلاد مراقبة مجهرية، ويذهب البعض إلى حد القول باستحالة أي عمل سياسي سري في ظل هذه الأوضاع.

لقد خلق وجود هذه الأجهزة الكثيفة إحباطاً زريعاً لدى كل الذين يطمحون إلى إصلاح النظام السياسي أو تغييره، ودبت اللامبالاة والعزوف عن الشأن العام في صفوف الجماهير.

سبب ناسع يقصر عدم زواج مفهوم الديمقراطية في صفوف الجماهير هو حداثة إجماع غالبية النخبة التونسية على مطلب الديمقراطية: إن الديمقراطية لم تصبح مطلباً لأغلب الميسمين المعارضين مهما كانت انتماءاتهم الإيديولوجية إلا بعد سقوط جدار برلين ونهاية الاتحاد السوفياتي. وقد ظهرت بداية من 1971 حركة منشقة عن حزب الحاكم - وكان يسمى آنذاك بالحزب الاشتراكي الدستوري - وأطلقت هذه الحركة على نفسها اسم حركة الديمقراطيين الاشتراكيين بداية من أواسط السبعينات، وقد ركزت على مطلب الديمقراطية وأصدرت جريدة "الراي"، وأسست "رابطة للنفع في حقوق الإنسان"، إلا أن النظام القائم عرقل تطورها وظلت مقصورة على عدد من الأطارات والمثقفين.

أما اليساريون - وكانوا شيعاً وعصائب كثيرة - فقد سيطروا منذ لواخر الستينات وحتى أواسط السبعينات على الجامعة، ولقوا بعض التعاطف من لدن عدد من أساتذة التعليم الثانوي والعالي، وكانوا يعتبرون أنفسهم "ثوريين" يعلمون على خلق نمط مجتمعي بديل، ولا يعتبرون أنفسهم معنيين بالديمقراطية "البرجوازية" الإصلاحية.

أما الاصوليون الإسلاميون، فقد أصبحوا في الثمانينات والتسعينات أهم حركة معارضة للنظام القائم، ولقوا تعاطفاً شعبياً حقيقياً. وكانوا يهدفون إلى خلق مجتمع للشرعية الإسلامية، ويعتبرون الديمقراطية شعاراً مستورداً من الغرب الكافر والملحد. أما بعد تراجعت حركتهم بفعل الضربات التي وجهها لها نظام بورقوية وخاصة نظام زين العابدين بن علي، فقد أصبحوا يعلنون إيمانهم بالديمقراطية، فهل أن ذلك قناعة جديدة أن نكتيك سياسي؟ هذا هو السؤال الذي لا يعرف أحد الإجابة عنه.

أما الليبراليون ورثاء حركة الديمقراطيين الاشتراكيين، واليساريون الذين بدأ أغلبهم يثبت إيمانه بالديمقراطية، فقد أصبحوا اليوم يمارسون بعض التحركات النضالية لإرساء الديمقراطية وتطوير الحياة السياسية في البلاد. وهناك حتى من اليساريين من أصبح ينظر للديمقراطية - لا بصفتها فكرة من اختراع طبقة اجتماعية معينة هي البرجوازية - وإنما بصفتها القيمة الأخلاقية الصالحة لكل زمان ومكان.

لقد أصبحت كلمة ديمقراطية تسمع في كل مكان في تونس، لكن شأن بين الإعلان عن إرادة ما والممارسة على أرض الواقع، فالديمقراطية لم تمارس أبداً في تونس إلا على نطاق محدود جداً، والمسؤول عن غيابها ليس النظام السياسي فقط وإنما التونسيون أجمعين، وقد رأينا أن الديمقراطية هي الغائب الأكبر في الثقافة السياسية للجماهير التونسية، وحتى لو أطلق اللسان للديمقراطية بدون أي قيد، فإن تكون ممارستها سهلة، فهل هناك في تونس اليوم

على تونس الديمقراطية حتى ولو لم تتحرك الجماهير التونسية لقضها.

إننا لو قمنا باستعراض تاريخي لاكتشفنا أن ضغط بعض الدول الغربية قبل 1881 هو السبب الرئيسي الكامن وراء إلغاء الرق في تونس عام 1846 وإعلان "قانون عهد الأمان" عام 1857 ومن دستور 1861. إن الإقرار بهذه الحقيقة لا يعني انتقاء إرادة داخلية إصلاحية كانت تمثلها نخبة تونسية مستتيرة (خير الدين وأنصاره)، لكن هذه الإرادة كانت مع الأسف عاملاً ثانوياً والعامل الرئيسي هو الضغط الأجنبي.

لقد كانت الدولة الغربية ترمي في النصف الثاني من القرن 19 من وراء ضغطها على تونس إلى تحقيق الغايات التالية:

1- إلغاء القرصنة البحرية التي كان يمارسها الأتراك حكام تونس، والتي كانت تعرق التجارة البحرية الأوروبية في البحر المتوسط وتؤدي إلى استعباد ركاب القوارب الأوروبية المحجوزة.

2- إجبار الدولة التونسية على احترام الأجساد والأموال ومنعها من احتكار التجارة، وغاية الدول الأوروبية تسهيل دخول بضائعها ورؤوس أموالها إلى تونس وحصول تجارها على حق الاتجار داخل تونس وعلى حق امتلاك العقارات داخلها، ومنح المبشرين الأوروبيين حق الدعاية للدين المسيحي داخل تونس.

3- تحقيق المساواة بين المسلمين واليهود في تونس، وكان أغنياء اليهود واسطة بين التجار والراسماليين الأوروبيين من جهة والسوق التونسية من جهة ثانية.

ذرة واحدة من الديمقراطية في العلاقات في طلب العائلة؟

سبب عائر يقصر كذلك عدم تحول الديمقراطية إلى مطلب شعبي عام في تونس هو تدخلات العالم الغربي في مسألة الحريات في تونس، وهي التدخلات التي شوشت الوعي بمسألة الديمقراطية لدى قطاعات لا يستهان بها من الرأي العام.

لا بد بادئ ذي بدء عن الحديث عن العالم الغربي وعلاقته بالديمقراطية في العوالم غير العربية الفصل بين الدول والشعوب، فإذا كانت تدخلات بعض الصحف أو بعض الجمعيات غير الحكومية نابعة في أغلب الأحيان من إيمان راسخ بأهمية الحرية والديمقراطية، فإن تدخلات الدول محكومة ولا شيء غير المصالح.

إن القضايا الصارخة التي عرفتها تونس منذ عهد بورقيبة حول مسائل حقوق الإنسان كالمحاكمات السياسية أو اضطرابات الجوع أو حجز جوازات سفر بعض المناضلين، لم يكتب لها الذبوع والانتشار في أوساط الرأي العام التونسي إلا لأن أجهزة الإعلام الغربية تحدثت عنها. كما أن أغلب ترجمات النظام السياسي التونسي عن تصليه في ما يتعلق بحالات شخصية تهم حقوق الإنسان، كانت تحت ضغط الغرب وليس تحت ضغط الشارع التونسي أو التنظيمات السياسية التونسية المعارضة. من هنا لا تعجب من إيمان بعض مناضلي الديمقراطية والحريات في تونس بضرورة إبلاغ أخبار نضالاتهم لول الأمر للعالم الغربي ثم مرحلة ثانية إن أسكن للرأي العام التونسي، كما لا تعجب من إيمان البعض الآخر بأن التكنولوجيا الغربية مثل الفاكس والإنترنت والفضائيات التلفزة ستفرض

تدخلت هذه الدول في قضية الحريات في تونس تتمتع بالتلاعب والتناقص، فمرة تتذرع هذه الدول بمسألة طفيفة فتضخمها وأحيانا تمسكت عن مسائل هامة أو تهون منها. إن هذه الدول لا تسعى إلا إلى مجرد "فتح ديمقراطي" في تونس لا أكثر ولا أقل، وأهدافها هي:

-خلق مناخ سياسي وأمني واجتماعي في تونس يسمح لرأسمالييها بالعمل وتركيم الأرباح في امان ولسياحها الذين يأتون إلى تونس بكثرة بالتمتع بعطلهم في جو هادئ.

-الحيلولة دون دخول تونس في أي

تجمع وحدوي عربي حقيقي
-الدفاع عن اللغة الفرنسية في تونس (بالنسبة إلى فرنسا)، والحيلولة دون اكتساح التعريب لكل قطاعات الحياة اليومية.

-العمل على أن تبقى تونس جزءا من منطقة نفوذ فرنسا والحيلولة دون سقوطها تحت النفوذ الأمريكي.

-الضغط على تونس للتطبيع مع

اسرائيل

إن وسائل الضغط على تونس هي الضغط الاقتصادي المتمثل في التهديد بعدم إرسال السياح إلى البلاد، وبسحب رؤوس الأموال الأجنبية، وبقطع تزويد تونس بالسلع والأدوية وقطع العيار للمصانع، وعدم إيفاد الخبراء إلى تونس، وبحرمان الطلبة التونسيين من إكمال دراساتهم بالخارج. وتستعمل الدول الغربية وخاصة فرنسا وسائل الإعلام لمحاصرة تونس مثل الصحافة وخاصة جريدة "لوموند" (le monde) الفرنسية الشهيرة وكذلك الانترنت والفضائيات التلفزية التي اكتسحت الكثير من البيوت في تونس.

إن ما تجدر الإشارة إليه هو أن الدول الأوروبية، بعد أن فرضت على تونس إصدار دستو 1861 عملت على عرقلة تطبيقية لأنه حد من مصالحها وخاصة لأنه ألغى بعض امتيازات الأوروبيين وفرض عليهم الخضوع للقانون التونسي.

إن الدول الغربية تمارس اليوم الدفاع عن حقوق الإنسان في تونس وفي بلدان أخرى كثيرة بنكاتها ودهاء كبيرين، لا ننسى أن هذه الدول هي نتاج أعظم ثورة فكرية واقتصادية في التاريخ وهي الثورة البرجوازية، ولها أكثر من خمسة قرون من التجارب السياسية الثرية جدا، والسياسية التي تمارسها هي كما قال لينين (lenine) "الرياضيات العليا ولوس الجبر" بينما السياسة التي تمارس في تونس وفي العالم العربي والإسلامي لا تزال في مرحلة ما قبل الجبر أو في مرحلة الجبر في أحسن الحالات. إن الدول الغربية تتبذل الفينا وتقدمها ضد "الإرهاب الأصولي الإسلامي"، ومع ذلك تمنح زعماء هذا الإرهاب اللجوء السياسي لأسباب "إنسانية" بينما الأسباب السياسية الخفية لا تخفى على أحد في الواقع. وتضمن هذه الدول اختيار التعلات الجيدة للتدخل في تونسي، إذ هي تستغل دائما قضايا ثانوية لكنها حقيقية كتعذيب مناضل سياسي أو حجز جواز سفره أو إصراب جوع احتجاجي يشبه مناضل مياسي... إلخ. إن ما يجب تأكيدة والإلحاح عليه هو أن للدول الغربية لا ترغب في تحول تونس إلى بلد ديمقراطي حقيقي لأن وجود ديمقراطية حقيقية في تونس معناه وجود نظام شعبي بأنم معنى للكلمة، وكل نظام شعبي لا يمكن إلا أن يكون مناهضا لفرنسا للولايات المتحدة الأمريكية... كما أن

دولته التي تنتهم الدول الغربية بالاستعمار الجديد وباستعمال قضايا حقوق الإنسان لضرب استقلال تونس ومناعتها. لا ننسى أن فرنسا استعمرت تونس ثلاثة أرباع قرن (1881-1956) كما أن تاريخ الرأسمالية - وفرنسا جزء لا يتجزأ منه - هو تاريخ مطبخ بالوحل والدم كما قال ماركس (إيادة شعوب بأكملها في أمريكا اللاتينية، استرقاق ملايين الأزواج، استعمار الكثير من بلدان العالم، تدمير فييتنام والعراق...).

في خاتمة هذه الورقة، لا يسعني إلا العراب عن الأيمان بمقولة "زمن العالم" أو "روح العصر"، وزمن العالم أو "روح العصر" اليوم هي الديمقراطية، وهي تيار عالمي جارف لا مرد له، وهذه الديمقراطية أقية لا ريب فيها إلى كل البلدان العربية-أحبينا أو كرهنا، إننا لا نحتاج إلى التذكير بل بالديمقراطية تفك ولا تعطى، لكن الأمل كل الأمل أن تكون التضحيات طفيفة، ومثلما نجحت النخبة التونسية في تحقيق الاستقلال السياسي للبلاد بطرق غاب عليها الطابع السلمي، فاطموح أن توضع أسس الديمقراطية في تونس بالوسائل التي اشتهر بها هذا الشعب العريق في الحضارة وهي اللين والاعتدال وسرعة التكيف، وذلك حتى نتاح للتونس متعة هذه الممارسة الصعبة جدا التي اسمها الديمقراطية.

ولا ينبغي أن ننصور أن تونس تمثل مسألة مصيرية بالنسبة إلى الدول الغربية على غرار الدول العربية النفطية أو الدول العربية المواجهة لإسرائيل. إن البلدان الغربية مثل فرنسا لا تستكف من تسلط بعض الضغط على تونس في مسألة الحريات، لكنها لا تجازف بذلك أبدا إذا ما تعلق الأمر بالبلدان العربية النفطية حيث لا تزال بعض هذه البلدان في العصر الحجري في مجال الحريات. إن الدول الغربية تسعى إلى أن تكون تونس واجهة بلورية لها - لا في مجال اللاتكنية أو تحرر المرأة أو اللباس أو بعض العادات فقط - وإنما كذلك في مجال الديمقراطية إذا استطاعت تونس إلى ذلك سبيلا، لأن الضغط الحاد جدا على تونس قد يجعلها تتصلب وتعاقل اقتصاديا أو ثقافيا بعض هذه البلدان الغربية، وهذه الدول الغربية لا ترغب في التفرط في أي موقع اقتصادي أو ثقافي مهما صغر حجمه. إن بعض هذه الدول الغربية مستعدة أحيانا للضغط على تونس في مجال الحريات استجابة لطلب قطاعات معينة من رأيها العام أو لأسباب انتخابية، لكن إذا ما تبين لها أن الدولة التونسية متمسكة تمسكا شديدا بموقفها، فالأرجح أن تتراجع: هذه هي اللعبة التي تمارس بين هذه الدول وتونس وهي لعبة معقدة ومعطياتها ليست كلها واضحة دائما.

وكل هذه الملاحظات والتعقيدات التي تكثف تدخلات الدول الغربية في مسألة الحريات والديمقراطية في تونس من شأنها أن تحدث بلبلة لدى الراي العام التونسي الذي يبدي تعاطفه مع مناضلي حقوق الإنسان والديمقراطية من أبناء بلده، لكنه في نفس الوقت يعترف جزئيا بصواب رأي

الفوامشة:

(8) ابن أبي الضياف: المصدر المذكور مسابقا ج4
ص 259-260.

(9) رشيد رضا (محدد): رحلات الإسلام رشيد
بيروت، دار المؤسسة العربية للدراسات والنشر،
1971، ص 47.

(10) الكواكبي (عبد الرحمن): الأعمال الكاملة،
تحقيق محمد عمارة، القاهرة، الهيئة العربية العامة
للتأليف والنشر، 1970 ص 329.

(11) المصدر ذاته ص 296.

(12) النفروني (محمد للناصر): للدولة والمجتمع من
محنة ابن رشد إلى خصومه محمد عبده أنطون،
تونس، تونس مركز النشر الجامعي، 2000، ص
130.

(13) المرجع ذاته.

(14) القبروني (أبو يعرب بن تميم): طبقات علماء
إفريقية وتونس، تونس الجزائر، الدار التونسية
للنشر والدار الوطنية للنشر بالجزائر 1985، ط2،
142.

(15) غراب (محدد): كتب الفتاوى وقيمتها
الاجتهادية: مثال/نوازل البرزالي، حوليات الجامعة
لتونسية، عدد 16، 1978، تونس.

(16) حلوى تونسية في شكل معين (losange)

(1) talbi (m) lislam est il tolerant ?
l'exemple du maghreb medieval en
particulier, annuaire de lafrigue du nord,
paris cnrs tome 33, 1994.

(2) ابن أبي الضياف (أحمد): إتحاف أهل الزمان
بأخبار ملوك تونس، طبعة السقنات من القرن 20،
ج6، ص 107.

(3) النيمومي (الهادي): الاستعمار الرأسمالي
والتشكيلات الاجتماعية ما قبل الرأسمالية:
الكادحون في الأرياف التونسية (1861-1943)
تونس، دار محمد علي الحامي وكلية العلوم
الإنسانية والاجتماعية بتونس 1999، ج1، ص
411.

(4) ابن خلدون: المقدمة / بيروت دار الكتاب
البلداني، 1967 ص 820.

(5) الطالبي (محدد): نشأة الإمام مسجونون مجلة
رحاب المعرفة، تونس، السنة 1، عدد 4، 1998.

(6) مينز (أدم): الحصار الإسلامية في الجزائر
الرابع الهجري (مغرب)، تونس، الجزائر التونسية
للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر، 1986،
ج2، ص 620-621.

(7) غطاء راسي.

ندعو جميع الأساتذة والباحثين للمشاركة ببحوثهم
ودراساتهم في الأعداد القادمة من التبيين

ما هو إسهام العرب في فلسفة القرون

الوسطى؟^(٣)

قد يتساءل بعضكم عن موقع محاضرة في الفلسفة العربية بلقيها باحث فرنسي مثلي في إطار أسبوع ثقافي فرنسي وباللغة العربية، فأنبه هنا إلى أن الدراسات العربية في فرنسا هي جزء هام من الثقافة الفرنسية نفسها، وعلى هذا الأساس جئت أهدنكم.

كلمة الفلسفة في اللغة العربية تعني philosophie بوجه عام كما هو واضح، ولكن هذه الكلمة ذاتها أعني كلمة الفلسفة - ترد هكذا... أعني كما تنطبق بالعربية لتدل هي اصطلاحات المستشرقين على شيء يختلف بعض الاختلاف عما تعني كلمة philosophie، فهي تعني بالتحديد تراثاً فكرياً ساد بين نهاية القرن التاسع الميلادي ونهاية القرن الثاني عشر، من سمرقند حتى قرطبة وضم فلاسفة كانوا يكتبون غالباً باللغة العربية منطلقين من التراث اليوناني الذي نعني به أولاً كلا من أفلاطون وأرسطو... تمثل هذا في بناء فكري، طبعه موقفه الأولي بطابعه، إذ بلغ المناطق الحديثة العهد بالفتح الإسلامي بلوغاً متأخراً في الزمان... بأسلوب الترجمة... متبنيًا تراثاً قديماً. ونتحدث عن هذه المظاهر بشيء من التفصيل.

يتناول المقال الإسهامات العظيمة للفلاسفة العرب في إطار تفسير وتوضيح وتقديم ونشر الفكر الفلسفي الإغريقي، في وقت كان فيه أسلاف أرسطو وأفلاطون يتخبطون في غياهب الجهل والعمى. فقد تحدث عن التأخر الزمني، وعن ترجمة أعمال أشهر الفلاسفة وعن أهم الأعمال التراثية في الفلسفة، وفي الأخير أشار إلى أشهر الرجال الذين اهتموا بهذا التراث ترجمة ودراسة وتفسيراً، كالكندي والرازي والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن باجة وابن طفيل.

(٢) مدير المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق.

(٣) مجلة النهج، ع24، ربيع 2001، دمشق سوريا.

أولاً: التأخر الزمني

فالفلسفة إنما بلغت ديار الإسلام بعد قرنين من موت النبي
فقد جهد أجيال من خبرة العلماء في
أن يقيموا على أسس الوحي المنزل بين
عامي 612 و632 بناءً ثقافيًا بالغ
التخصص تتراءى في كل جوانبه رسالة
الله إلى النبي محمد... وإلى العرب... وإلى
الإنسانية قاطبة.

هذا البناء الثقافي كان يتمثل في الفقه-
فروعه وأصوله- ويشمل العلوم اللغوية-
النحو والصرف وعلم اللغة ونقد الشعر
والنظريات البلاغية وكذلك علم الكلام
المبني على الجدل.

كل هذه المعارف شغلت الحقل الثقافي
كله على مدى قرنين وبسطت آثار الوحي
القرآني حتى حدودها القصوى.

هناك حكاية... كثيرًا ما تُلدِّدُ وُرجتُ
في مقدمة ابن خلدون وتمثل هذا الموقف
الذي اتخذ نحو الفلسفة في ديار الإسلام.
يذكر ابن خلدون أنه عندما وجد القاتحون
العرب بين غنائمهم كتبًا تشتمل على علوم
الإغريق والفرس أوفدوا مبعوثًا إلى الخليفة
عمر يستفتون فيما يكون عليهم أن يفعلوا.
فهل ينبغي لهم أن يتقاسموها كما تقاسموا
التقود الذهبية أو الخيول؟

«فكتب إليهم عمر أن أطرحوها في
الماء، فإن يكن ما فيها هدى فقد هدانا الله
بأهدي منه، وإن يكن ضلالًا فقد كفنا الله
فطرحوها في الماء أو في النار، وذهبت
علوم الفرس فيها عن أن تصل إلينا».

ولما كان الفلاسفة قد أتوا متأخرين...
أي بعد إقامة الشرع وشمول سلطانه
الصارم كل جوانب الحياة... كان عليهم

أولاً أن يبينوا جدوى صناعتهم ويبرهنوا
على ما يمكن للعرب أن يفيدوه من اقتباس
علوم الغير. أما خصوم الفلسفة فما برحوا
يقولون -حديثاً وحديثاً- إن العلوم اللغوية
العربية هي منطق العرب وإن الكلام
الإسلامي هو فلسفتهم الميتافيزيقية وإن
تراثهم الفقهي هو علمهم الأخلاقي أي إتقاف،
éthique.

... وقد قال أحد العلماء في التعبير عن
هذا الاتجاه.

كل العلوم سوى القرآن مشغلة
(مضبغة)

إلا الحديث وإلا الفقه في الدين
العلم ما قال فيه الناس حديثاً
وما مواء فوسول الشياطين

ومع أن العلاقات بين السلطة
والفلسفة كانت -لحسن الحظ- تتميز في
كثير من الأحيان بالقرب والدقة فإن
المؤلفات العربية تروي لنا بعض الوقائع
التي تشبه الحكايات عن كتب أحرقت
وفلاسفة دس لهم السم... وهي حكايات
تذكرنا بالدلالة التي قد تنتزع من الحكاية
المنسوبة إلى عمر.

ولقد لقي Renan محاضرة مشهورة
حول الإسلام والعلم في شهر آذار من سنة
1883 في السربون ختمها بفكرة لا يمنعني
طولها من روايتها لما لها من أهمية:

«عندما قدم m:layard إلى الموصل،
وكان رجلاً ذا عقل متفتح... أراد أن يعلم
شيئاً ما عن سكان المدينة وعن تجارتها
وعن تقاليدنا التاريخية. فسال عن ذلك
قاضي المدينة الذي ما لبث أن أجابه
الجواب التالي:

تاريخ الرجل الذي لعله أن يكون آخر الشخصيات الفكرية في هذا التراث... أعني ابن رشد.

فقد ذكر عبد الواحد المراكشي في تاريخه المسمى المعجب في تلخيص أخبار المغرب أن الفيلسوف ابن طفيل الذي كان الطبيب الخاص للأمير الموحيدي أبي يوسف بن عبد المؤمن قدم ابن رشد إلى الأمير.

ويؤكد المؤرخ أنه تلقى الحديث من أحد تلامذة ابن رشد:

«...قال سمعت الحكيم أبا الوليد يقول غير مرة لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجنته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما. فأخذ أبو بكر يرثي علي ويذكر بيتي وسلفي ويضم بفضلته إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدري. فكان أول ما فاتحتني به أمير المؤمنين بعد أن سألتني عن اسمي وإسمي أبي ونسبي أن قال لي:

ما رأيهم في السماء، يعني الفلاسفة- أقديمة هي أم حديثة؟ فأدركني الحياة والخوف، فأخذت أتعلل وأفكر اشتغالي بعلم الفلسفة. ولم أكن أدري ما قرر معه ابن طفيل ففهم أمير المؤمنين مني الروح والحياة. فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم عن المسألة التي سألتني عنها ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم. فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له ولم يزل يبسطني حتى تكلمت فعرف ما عندي من ذلك. فلما انصرفت أمر لي بمال وخلعة سنية ومركب».

فهذا نص على جانب من الأهمية، ويحتوي من المعاني على ما يبدو أنق مما يحمله نص RENAN الذي سبق ذكره. إن

«إيها للصديق الكبير، يا بهجة الإنسانية... إن ما سألتني إياه هو عديم الجدوى... بل هو ضرر. فمع أنني عشت كل أيامي في هذا البلد فأبنتي لم أفكر قط أن أحصي المنازل ولا أن استخير شيئاً عن سكانها.

فيا صديقي لا تحاول أن تعرف ما لا يعينك، أسمع يا ولدي، إنه ليس هناك حكمة مثل حكمة الإيمان بالله... الله الذي خلق العالم، فهل ينبغي لنا أن نحاول أن نكون مثله فننفذ إلى أسرار خليفته؟

انظر إلى هذا الكوكب الذي يدور حول هذا النجم... انظر إلى الكوكب الذي يجر ذيله ويمضي سنين وسنين مبتعداً. دع هذا كله يا ولدي فإن من صاغه ببديه هو الذي يعلم كيف يقوده ويوجه...

ولكنك قد تقول لي إيها الرجل دع هذا فأبني أعلم منك وأرى أشياء تجهلها.

فأنا أجيبك إن كنت تعلم أن هذا الأشياء جعلتك أفضل مني فأعلا وسهلاً... ولكني أشكر الله على أنني لا أرى حاجة للبحث عما لا أحتاج إليه. إنك تعلم أشياء لا تعنيني، وما تراه أنت أزدريه لنا. فهل يبلغ علمك أن يجعل لك معدة أخرى؟ وعينك تبحثان في كل مكان هل هما جديرتان أن تريك الجنة؟».

هل يستطيع الفلاسفة أن يعلموا من الاغريق موضع الجنة بالدقة؟

ومع ذلك فلا بد من تصحيح هذه الملاحظة الأولية... وإلا فإن نفهم كيف أن العرب عكفوا على الفلسفة حتى أصبحوا بدون نزاع المعلمين الحقيقيين للغرب اللاتيني في القرنين الثاني عشر والثالث عشر. وفي سبيل هذا التصحيح نذكر واقعة -لا حكاية- مشهورة جداً... نستقيها من

نفس الكلمة الإغريقية، ذلك لأن العرب كانوا يرون أنهم مدينون للفلاسفة الإغريق بهذه الفلسفة التي أبدعوها ثم وصلت إليهم.

فكلمة «الفلسفة» هي الكلمة التي سادت بوجه عام في التراث الفلسفي لتدل في العربية على هذا الوجه من المعرفة، مثلما حدث في أغلب اللغات الأوروبية.

فليس هناك أحد من المشتغلين بالفلسفة، والذين طبعوا هذا التراث الفكري بطابعهم، بشكل عميق، كان يجهل مؤلفات أفلاطون وأرسطو وخلفائهم الأفلاطونيين المحدثين.

... ومع ذلك فلم يكن أحد منهم يعرف اللغة الإغريقية، لأن هذا التراث لم يصل إلى الفلاسفة الذين درسوا الفلسفة وكتبوا فيها بالعربية إلا مترجما إلى لغتهم.

إن نقل النصوص الإغريقية إلى العربية قد تم في عهدين.

الفترة الأولى: حركة الترجمة الأولى فتزامن الحضرة الذهبية الذي ساد فيه الكلام الاعتزالي من السنوات العشر الأخيرة للقرن الثامن حتى خلافة المأمون والمعتمد والواثق، وكان الغرض الأساسي لإنشاء بيت الحكمة في بغداد سنة 832 بمبادرة للمأمون... كان هذا الغرض القيام بترجمة المؤلفات الإغريقية العلمية والفلسفية ونشرها، وهي المؤلفات التي جلبتها من بيزنطة البعثات المتوالية التي أوفدها المأمون إلى هناك. والشيء الذي يبدو في حركة هذا النقل التراثي بالغ الأهمية هو ما قدمته مدرسة جوندشاپور الطبية التي كانت تزود بلاط خليفة بغداد بالأطباء بين سنتين 725 و 870م. ولم يكن أقل شأنًا دور مدرسة الإسكندرية التي هاجر أساتذتها إلى أنطاكية ثم إلى حران سنة 750 ثم إلى بغداد بعد نصف قرن. وكذلك دور الأفلاطونيين

هذا التهيب الذي أبداه ابن رشد في هذا اللقاء مثل كل ما حفلت به حياة أي شخص يعنى بالفلسفة من المخاطر. ولكن ثقافة الأمير الواسعة جعلت حذر ابن رشد حذرًا عظيمًا لا فائدة منه. فلا ينبغي أن توحى لنا هذه المخاطر بصورة الفيلسوف المضطهد فتقبلها دون تحفظ... فالفلاسفة الذي فتحت لهم قصور الأمراء - كالفارابي وابن سينا ومسكويه وابن طفيل - هم كثيرون. وحياتهم تشهد على أنه لم يكن في دول الإسلام بوجه عام ما يمكن أن يسمى تحريرًا لتعاطي الفكر.

فما دام الفكر بعيدًا عن هز أيقينيات الجمهور وعن معارضة المبادئ الدينية الأخلاقية فإن السلطة كانت ترضى عن الفلسفة وتستخدمها وسيلة من وسائلها.

ومهما يكن من شيء فإن هذا التأخر الزمني الذي أصاب الفلسفة - أعني به هذا الوضع التاريخي الذي أتى بالفلسفة في المرحلة الزمانية التالية -... هذا التأخر جعل فلاسفة العرب يجابهون هذا الواقع المتمثل في أن هناك شريعة منزلة قد سبقتهم. فكان عليهم أن يفكروا في هذا الشرع. ولقد تميزوا في عمق فلسفتهم بشأن الدين - الذي هو شرع منزل - مثلما تميزوا بعمق فلسفتهم السياسية، لأن الشرع - مع أنه منزل، يفترض أنه إنما أتى لتحقيق مصلحة البشر.

ثانية الترجمة

هناك أمر له دلالة في هذا الصدد: هو أن الكلمات التي أطلقها العرب على هذه الأنظمة العلمية المستلهمة من الوحي والمرتبطة بالعقيدة الإسلامية التي تجد فيها بدايتها وأسسها - أعني كلمات مثل الفقه والكلام والسنة بمعنى الحديث هي كلها كلمات عربية. أما الفلسفة فقد اقتبست لها

كان الشرح ينضاف إلى الترجمة، وكان بمثابة ترجمة لها. فهو لم يكن مجرد تفسير وإنما كان يأتي في شكل محاولات متتابعة تتقدم شيئاً فشيئاً نحو بناء لغة فلسفية تنحو إلى المزيد من الدقة.

عندما كان هذا الشرح يحاول إيضاح نص قديم، هدفه يتعلق ببيان العلاقات بين اللغة والفكر فإن نتيجة ذلك كانت على درجة من الدقة وعمق الفهم يعجب المرء بها أشد الإعجاب.

وأنا إذ أقول هذا، أفكر في كتب العبارة والمقولات ومواضع المغالطة. والكتب الثلاثة هذه هي أوائل ما ترجم إلى اللغة العربية.

إن هذه اللغة الفلسفية التي كانت ترداد تهنّباً من شرح إلى شرح، كانت تخرج عن الأعراف المحافظة للنحو العربي. وكان النداء بنقوس عليها. فلقد طالما نقدوا عربية الفلاسفة اعترف النقد، ولكن هؤلاء وجدوا في الجدل مع النحاة سبباً من أقوى الأسباب، بل فرصة كانوا بحاجة إليها لتطوير بحثهم المنطقي.

وإن نمسى في هذا المقام أن الفيلسوف الفارابي إنما حمل لقب المعلم الثاني بوصفه عالماً من علماء المنطق.

إن الشيء الذي يكشف عنه تقدم دراسات العرب في مجال المنطق هو كيف اتخذوا من الصعوبات التي بدا أن المحاولات الأولى لترجمة الأرسطون ولجهتها، وكأنها حاجب أو عائق أو إغماض للحقيقة أو دافع للغلط... نعم اتخذوا من هذه الصعوبات منطلقاً لجهد إبداعي لتطوير الفكر المنطقي وتطوير المصطلحات الفلسفية والسير بهما نحو الدقة والوضوح معاً.

المحدثين الذين كانوا في حران والذين قدموا في مجال الفكر الهيليني واحداً من أبرز العالمين في هذا الميدان... أعني ثابت بن قرة.

ولقد وجدت في هذه الفترة مدرستان للترجمة ميزتا هذه الموجة الأولى من التعريب.

فأما الأولى فهي المدرسة التي كانت تعمل تحت رئاسة الفيلسوف العربي الكبير -الكندي- وما تعلمه عنها جد ضئيل.

وأما المدرسة الثانية فمعلوماتنا عنها أوفر. كانت تعمل من حول الفيلسوف النسطوري حنين بن اسحاق يساعده ولده وابن أخيه.

كانت هذه المدرسة تترجم من الإغريقية مباشرة إلى السريانية حيناً وإلى العربية حيناً آخر طبقاً لمناهج لا تقل دقة عن مناهجنا الحديثة في تحقيق النصوص القديمة.

موجة الترجمة الثانية تأتي متأخرة في الزمان، أي في النصف الثاني من القرن العاشر. وكان المترجمون يجهلون الإغريقية، وإنما كان فلاسفة مسيحيون يترجمون إلى العربية بكثير من الحرية الترجمات السريانية التي قامت بها مدرسة حنين ويكملون صياغة التراث الأرسطي بالعربية.

فنحن أمام تراث إغريقي مترجم إلى العربية. وكما أن أسبقية الشريعة دفعت الفلاسفة لإنشاء فلسفة سياسية دقيقة، فإن جهد الترجمة نفسه دعاهم إلى التفكير في موضوع اللغة. وانتهوا من هذا التفكير إلى بناء نظرية عميقة عن العلاقات بين النحو والمنطق تكونت لديهم من خلال ممارسة شرح النصوص المترجمة.

الفلسفي كان يهيمن عليه اعتقاد زاد تأكيداً كثرة النصوص المنحولة... الاعتقاد بوحدة الفلسفة والاتفاق بين مذهبي الحكيمين أفلاطون وأرسطو. ويكاد الاعتقادان يميزان الفلسفة المكتوبة بالعربية.

هذا ما يتعلق بمحتوى التراث ولكن شكل التراث لا يكون أقل أهمية من محتواه.

لقد كان عند الفلاسفة العرب جميعاً شعور بالتأخر الزمني وكأنا مرتبته ثم مرتبة السابقين.

فهم إما أتوا بعد الشريعة وكذلك أتوا الإغريق. فهم لم يأتوا في مبدأ تاريخ معين، ولكنهم يبدون حلقة من تاريخ قد بدأ بدولهم وبمعزل عنهم.

فقد أتوا إذا ليلتقوا أولاً ثم لينقلوا ويطوروا تراثاً.

فوضعهم إذا هو وضع الوراثة ولقد اتحدوا من هذا الوضع لتفكيرهم. فإبهم كلهم ولا سيما أبي بصر الفارابي وعبد الرحمن بن خلدون اتخذوا من وعيهم لهذا الوضع التاريخي منطقاً لإقامة تاريخ للفلسفة وفلسفة للتاريخ.

ولقد ذكرت قبل قليل أن بين تلقي التراث ونقله حدث جهد التطوير.

واسمح لنفسي هذه النقطة أن أرجع إلى محاضرة Renan التي سلف ذكرها. كان Renan يعد ذا اختصاص في اللغات السامية وفي فكر ابن رشد، وما بقي منه في اللغة اللاتينية ونسطيع أن نعتبر Renan مثالا على الاتجاه الفلسفي الذي نحن بصده. كان يعبر في هذه المحاضرة عن أسف نستعربه: فهو في حديثه عن القرون الوسطى يأسف لأن الغرب تلقى التراث اليوناني من أيدي العرب في القرن الثاني عشر ويقول:

وإذا فقد حدثت ترجمات وشروح على الترجمات قبل أن ينقل ذلك إلى اللاتينية في طليطة أو صقلية. فإنه يبدو لي أن ما فرضه التاريخ على الفلسفة العربية من أسلوب حياة في المجتمع العربي وهذا التعرف المتجدد على المصادر كلاهما يثبت أن الفلسفة تراث باق متجدد...

فهل تفقد هذه الأفكار الفلسفية شيئاً وهي تنتقل من الإغريقية إلى السريانية ثم إلى العربية ثم من العربية إلى القشتالية ثم من القشتالية إلى اللاتينية؟

إن النظر إلى الترجمة على أنها في ذاتها عمل علمي ممكن لا بد أن نفكر فيه على أنه تأكيد لحقيقة كلية مضامين الفلسفة... كلية تتجاوز إطارا التاريخ والجغرافية واللغة.

فالأداء المتكرر لمفهوم كلي ما، هو ما يرادف مفهوم الفلسفة التي تتجسدها محاولات الشرح والترجمات المبهمة. والتفكير المستمر حول هذه النقطة يؤدي إلى تطور البحوث المنطقية وإلى بناء نظرية دقيقة عن العلاقات بين اللغة والفكر.

خاتمة التراث

أصبح للفلسفة بالقضاء حركتي الترجمة اللتين سبق ذكرهما وتحت أيديهم مؤلفات أرسطو كلها - قد نمتنتي كتاب السياسة - مضافاً إليها شروح إسكندر أفرواديسي وثامبستوس وسيميليوس... وكانت تحت أيديهم أيضاً تلخيصات نصوص أفلاطون ونصوص هامة من أفلوطين وفرغوريوس وبروقلوس.

أما جمهورية أفلاطون وكتاب النواميس وطيمولوس له أيضاً، فكانت لديهم ترجمات لتصوصها الكاملة. هذا المناخ

الفلسفة تتناقض مع استنتاجات Renan والأبحاث الحديثة حول الشروح العربية للأرجانون العربي تكشف عن قيمة الترجمات العربية القديمة للمنطق وعن عمق فهم الشراح لبني هذا المنطق، وهذا مما يعارض رأي Renan.

ولقد ساعدتنا هذه الأبحاث على أن نتقهم اتساع منتهين به ثقافتنا للعرب. فمترجمو طليطلة وصقلية وضعوا بين أيدينا حقا تركيا إغريقيا في منشئه، ولكنه في أدام أغنانا نحن الأوروبيين أيضا.

الفلسفة في الشرق

الكندي

عاش الكندي في النصف الثاني من القرن الحادي عشر، وقد عاصر ارتفاع نجم المعتزلة، واستقبل في بلاط الخلفاء الذين يندوب.

لقد عكف فيلسوف العرب بحماسة على ما أنتج له من التراث اليوناني الذي لم يكن قد ترجم إلا بضعه. وقد أنشأ من حوله فئة من المترجمين نظن أنهم الذين كتبوا التلخيص المنحول لتساعيات افلوطين الأخيرة والمعروف بـ «أولوجيا أرسطو...» والذي يظن أنه من كتابات فرفوربوس السوري.

هذا المؤلف يعرض النظرية الأفلاطونية المحدث في الفيض من الأول... الذي هو الخالق في كتابات المترجمين... ويعرضها في لغة مطبوعة بطابع الكتابات المسيحية واليهودية السالفة التي كانت شديدة العناية في أن تستبعد من الكتاب النتائج القائمة إما على تعدد الآلهة أو على وحدة الوجود.

«لو أن البنزنيين لم يفرطوا في حراسة تلك الكنوز التي لم يطلعوا عليها لما كنا بحاجة إلى الدورة الغربية التي دارتها المعرفة الإغريقية التي بلغت في القرن الثاني عشر مارة بمسورية وبغداد وقرطبة وطليطلة».

فاستعمال Renan لهذا التعبير -دورة غربية- ينطوي على أمرين:

الأول: ثقة شديدة بالهدف الذي ينبغي لهذه الرحلة أن تبلغه... وهو نحن أي الأوروبيون.

الثاني: أنه كان هناك بين نقطة الانطلاق ونقطة الوصول درب آخر غير غريب... درب أكثر طبيعية... درب مباشرة من القسطنطينية إلى باريس.

كل هذا البناء الخطابي يريد أن يقول: إن ثقافتنا هي الوارث الشرعي والرئيسي إن لم نقل لمطلق للفكر الإغريقي مع أن ثقافتنا هذه لم تنج في الماضي من بعض التخلف لأسباب دفعت إليها بعض الظروف مثل الحملة الصليبية سنة 1204. يكاد رينان يطلق اتهامًا للعرب بأنهم غصبوا التراث غصبًا.

فلو أن العرب طوروا هذا التراث الذي لم يكونوا أهلًا له... لاتخذت وساطتهم شيئًا من الشرعية التاريخية... ولكن شيئًا من ذلك لم يحدث. ويبلغ الأمر بـ Renan حد أن يقول عن المدرسة الفلسفية العربية هذه الكلمات «ترجمات هزيلة في لغة غير جديرة بلقاء الفكر الإغريقي».

كان Renan يجهل بلا شك عددًا كبيرًا من النصوص العربية التي لم يعثر عليها إلا بعد الحرب العالمية الثانية. ولو أنه أطلع عليها لكان حكمه على الأرجح يختلف عما كان... فكثير من البحوث المعاصرة في

فنحن هنا اثنتين... فإما أن تكون الفلسفة باطلة والإسلام ينقصها، وإما أن تكون راقية للوحي وعندئذ فالوحي يغنيها عنها... ويجابه الكندي خصوم الفلسفة برد يميز فيه بين العلم الإلهي والعلم الإنساني. فالوحي والفلسفة كلاهما له في الحقيقة نفس المضمون ويرمي إلى ربوبية الله ووحده وإلى فضيلة خلقته. وهذا المضمون الواحد يمكن أن يعرف بطرائق مختلف بعضها عن بعض. فالعلم الإنساني يتكون خلال الزمان بتراكم المعارف وتعاقب الباحثين في التاريخ. أما العلم الإلهي فيوهب للأنبياء بواسطة الوحي... الأنبياء الذين يبلغون بفضل الله هذا العلم نفسه بطرق أخرى وبأسلوب آخر.

أبو بكر الرازي

كن لأبي بكر الرازي نقد قاس للأنبياء. فإنه كان الله يريد أن يبلغ عباده شيئاً فلا يمكن أن يغلط ويرسل إليهم رسالته بواسطة أفراد يكلفهم بإذاعة هذه الرسالة.

فإنه يعلم وهو الحكيم أن الناس لن يصدق أغلبهم هؤلاء الرسل وأن هذه النبوات قد تكون منشأ لخلافات ومعارك يموت فيها الكثيرون... إن من التجديف في حق الخالق القادر أن نفترض أن له أنبياء، وأنه قد وهب العقل لكل البشر لا يعجز هو أن يعرفهم ما يريد أن يعرفهم به مباشرة.

كما أنه -عني الرازي- يعرب عن انتمائه إلى افلاطون ويستقي من طيمائوس وفيثون في بناء فكره الميتافيزيقي: إن الله والنفس والمادة الأولى والزمان والمكان المطلقين كلها لزيالية. أما الخلق فكان حدثاً طارئاً نشأ عن نزوع النفس الثائقة إلى اللذة الحسية... إلى المادة. وقد استجاب الله لنزوعها، ولكنه زودها بالعقل كيما تكشف

إن ما يعبر عنه في أصل الكتاب من قرب الأول من العقل والنفس والطبيعة، وكذلك أزليته... كلاهما يبدوان في هذه الترجمات مغيرين بل معبرين عن نقائصهما بمصطلحات اختيرت عن عمد لتعبر عن نقائصها: فجاء بدل ما سبق التعبيران الأتيان: بعد العلة عن المعلول وطفرة الإبداع عن لا شيء.

فالكندي يحاول أن ينطلق من فكرة الإبداع من العدم، إذ يفصل في المسائل الأساسية التي سوف تعنى بها هذه المدرسة الفكرية... أعنى مدرسة الفلسفة العربية في القرون الوسطى، ويبحث عن أدلة عقلية تميز مبدأ الإبداع من العدم عن الفوضى وعن السببية الطبيعية المادية.

كان معنياً بالمشكلات العلمية والميتافيزيقية، وبالعلاقات بين العالم المحسوس المعرض للكون والفساد وبين العالم العقلائي المكون من المثل الاندية. وفي سبيل ذلك كان يعتمد اعتماداً كبيراً على التراث الإغريقي... إذ يقول:

«وينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المبائية لنا، فإنه لا شيء أولى بطلب الحق من الحق، وليس ينبغي بخس الحق، ولا تصغير بقاتله ولا بالآتي به، ولا أحد بخس بالحق، بل كل بشرقه الحق».

فالكندي كان يواجه خصوصاً أشدء، فما معنى هذه الحكمة العملية المدعاة، مادام الفقه مؤهلاً ليرشدنا إلى ما ينبغي أن نفعله في كل ظروف الحياة؟ ما معنى هذه الميتافيزيقية ما دام علم الكلام يهينا كل المعرفة بالله التي نتيج للإنسان أن يبلغها؟

ولجنة وجوباً مطلقاً... كل ما في الأمر أن هذه وذلك كانت مثل الأساطير في نظر أفلاطون أو وصفات الطبيب في حوار المسمى بالسياسة. فكل هذا يمثل ما يتاح لعامة الناس أن يفهموا وما يجب عليهم أن يفعلوا. إنه تمثيل لحقائق لا يدركها إلا الفلاسفة...

تمثيل مشفوع بالوصفات المفيدة والمناسبة لعصر معين ولشعب معين أو مدينة معينة.

هذا البناء الاعتقادي وعلم الأخلاق الموجهان للعامة وجدوا عند المسلمين في علم الكلام والفقه الأدوات الجدلية والتشريعية لإسنادها وتطبيقها.

وفي ظل هذا الفهم السياسي الأفلاطوني للإسلام استطاع الفارابي أن يمارس تعليمه الفلسفي الموجه للخاصة والإرهابي في جوهره، وإن ما شرحه الفارابي من منطق أرسطو مدخلاً فيه الخطابة وكتاب الشعر... كله نستطيع أن نسميه الأرجانون العربي... كما قام بشرح كتب الطبيعة وما وراء الطبيعة- الميتافيزيقيا.

ابن سينا

وتأتي مؤلفات ابن سينا إتماماً لتاريخ الفلسفة الشرقي هذا مستلهمة من المصادر الأفلاطونية الحديثة ونظم أرسطو والفارابي ونتاج المتكلمين المعتمدين على اختلاف مذاهبهم. ويبدو فيها حرص شديد ألا يتعد عن العقيدة الإسلامية إلا أقل ما يمكن من الاعتماد وأن تطلق تصوقاً عقائرياً رفيعاً.

إن التمييز بين الذات والوجود قد زود ابن سينا ببرهان ميتافيزيقي على وجود الله.

خطأها، ويمكن لها أن تزيل سبب كل الشرور الناشئة من اتحادها مع لمادة... تزيل ذلك بدراسة الفلسفة التي تظهر النفس. والرازي أقام مدرسة شديدة النقد حيال النبوة التي لا يرى فيها إلا نوعاً من المخرفة- هذا رايه هو... ويظهر أن هذه المدرسة ظلت هامشية- وأن النصوص التي بقيت لنا منها نادرة، إذ عمل الرقباء بعنف على أخفائها.

لما الكندي الذي يقبل وجود كلتا المعرفتين الإنسانية والإلهية فإنه لا يقول شيئاً عن السؤال التالي: ألا نستطيع إحدى هاتين المعرفتين أن تزودنا بما تستطيع المعرفة الأخرى أن تبلغه؟

أبو نصر الفارابي

ويأتي أبو نصر الفارابي فيعطى للفلسفة اتجاهها آخر، ويأتي ابن رشد بعده فيستفيد منه لاستقادة كبيرة.

أقامت الفلسفة الإسلامية بجهوداً نظرية جديدة للوحي... نظرية من شأنها أن تسمح لاتباعها أن يمارسوا جهدهم الفلسفي وهم آمنون من التفكير ومن الاتهام بأن الفلسفة شيء زائد يعني الدين عنه.

والفارابي يفهم النبوة في ضوء الفلسفة السياسية التي أنارتها جمهورية أفلاطون وكتابه عن النوليس. ويكون النبي محمد بذلك وبالنسبة للمسلمين فيلسوف-الملك الذي كان يحلم به أفلاطون... نعم كان محمد مشرعاً حكيماً أثار الوعي عقله فأقام العقائد الصحيحة وأرشد إلى الأفعال الطيبة التي تحقق لأهل المدينة الفاضلة الذي يتبعونه سعادة الدارين: الدنيا والآخرة.

ولا يعني ذلك أن هذه العقائد كانت صحيحة على الإطلاق، ولا أن هذه الأعمال

العلم إثر الدعوى التي لقامها هذا المتكلم الأشعري مرهقاً بثلاثة وجوه من التفكير.

فالفلاسفة حسب الغزالي ينكرون حدوث العالم وينكرون بعث الأجساد وينكرون أن الله يعلم الجزئيات. وكانت إذاعة تهافت الفلاسفة الذي بلغ الأندلس يفرض على الفلاسفة منذ الآن أن يلتزموا الحذر وأن يتنازلوا عن طموحهم في تحقيق الإصلاح السيلسي.

أما الأسلوب المنجحي الفلسفي الذي بدا في كتاب التهافت فقد نبه الفلاسفة إلى وجوب نقد بناهم الفلسفية.

وقد ترك ابن باجة عملاً غير مكتمل تبدو فيه ملامح خيبة أمل حيال السياسة. إن خلاص العليشوف إنما يكون باعتزاله الناس. وهذا ما كان يمكن أن تبغله فلسفة الفارابي لو أمكن للحكيم الاتصال بالعقل الفعال أو أن الحكيم يلبس من إصلاح السياسة.

خيلة الأمل هذه تبدو في قصة ابن طفيل الفلسفية الرائعة المسماة حي بن يقظان. هذ الاسم أخذه ابن طفيل من مثل لابن سينا.

في جزيرة مقفرة تولد طفل على ما يبدو من لغمار كتلة من الطينة وربته غزالة. هذا الطفل اكتشف من تلقاء نفسه كل ما تحتويه الموسوعة الأرسطية من العلم مدفوعاً ببغلة عقله وميله الطبيعي للمعرفة. كان يمارس الرياضة الروحية بلا انقطاع فأصبح في نهاية مطافه قادراً على الوصول إلى الله.

وشاعت الأقدار أن تجعله يلتقي بزاهد مسلم أتى إلى تلك الجزيرة للتأمل فعلم حياً اللغة فأدرك أن ديالته لا تزوده إلا بصور الحقائق التي بلغها الفيلسوف المتوحد بجهد الذاتي - أعني حي بن يقظان - دون عون

فزمات الأشياء الموجودة هي ممكنة في نفسها ولكنها واجبة بغيرها... والوجود يأتيها من الخارج بواسطة سلسلة من الأسباب الوسيطة والموجبة والتي ترتقي إلى الموجود الواحد بذاته والذي ليس ذاته إلا وجوده.

ذلك أن ما لا يتأهي بالفعل محال وعن هذا الموجود بنفسه تصدر صوراً أبدياً عقول الأفلاك السماوية ونفسها وأجسامها مما نراه في فلك بطليموس.

إن العقل الأخير العاشر المفاض - الذي هو العقل الفعال - يعطي للأشياء العانية في عالم ما تحت القمر صورها... مثلما يعطي هذه الصور للعقول التي تتركها.

والأنفس الإنسانية العاملة قد خلقت وضممت إلى الأجسام التي ليست إلا ألوات لها. وهي - أعني الأنفس - لا مادية ولا تنقسم ولا يصيبها الفساد. إنها تظل إلى الأبد وكل واحدة منها مطبوعة بطابع مقامها في الدنيا وتبقى خالدة بعد مفارقة الأجسام.

ويطور ابن سينا النظرية الفارابية النفسية عن المعرفة النبوية فيسير بها في اتجاه يعترف للأنفس العليا بالمزايا المعرفية - أي النبوة - والمزايا التخيلية (أي الرؤى) مما ينتج عن الاتحاد مع العقول المفاضة... مثلما يعترف لها بالمزايا العلمية المعجزة التي تأتي عن قربها من الإجمام السماوية نفسها.

ابن باجة وابن طفيل

بين انتشار الفكر الفلسفي في الشرق وبلوغه أوجه في الغرب جاء نقد الغزالي معرضاً العلم الإلهي الطبيعي العزيز جداً على قلوب الفلاسفة للخطر. فقد خرج هذا

وقد تثار مشاعره بالطرق التي وصفت في كتاب الشعر.

فهذا التصنيف المزدوج للعقول ولطرق التعليم مما ركب على أساس نظرية المحاكاة الأفلاطونية يقدم المفاتيح لكل أنواع القول الممكنة.

فأي شيء يمنع من أن يستخدم التمثيلات الشعرية والتنبيهات الخطابية والأقوال الجدلية لتأكيد نتائج القياسات لتفتح لما يكون منها ذا فائدة علمية مؤكدة طريقاً إلى العقول البسيطة؟

وهذا هو الحال بالنسبة للقرن. فهو نوع من القول و مستويات مختلفة في الدلالات لكن الأفكار القصوى واحدة يتجه كل منها إلى طبقة من الناس بما لها من إمكانية.

إن الكلام المنزل الذي يزود الإنسان العامي برادٍ خلقي وميتافيزيقي كما يزوده بالعدل المنهجية لوعي للفضيلة الذي هو بحاجة إليه كي يعيش... هذا الكلام نفسه يبعث الفلاسفة على التأويل بما فيه من تشابيك المتناقضات الدقيقة.

أما علم الكلام فإنه ذو وجهين. فطابعه الجدلي يمكن أن يساعد في إقناع العقول المتمردة المخاصمة...

ولكن وهو الذي يحمل أداة القياس للفلسفة فيدخلها في دنيا الرجل العامي القائمة على المثال والحس لابد أن يفسد هذه وتلك إذ أفلتت من الرقابة الحذرة لأهل البرهان.

وشرح ابن رشد أفكار أرسطو شرحاً دقيقاً مجانباً هذا الجدل... لا يعنيه إلا إعادة بناء مذهب أرسطو الحقيقي، متجاوزاً للتشويهات التي أدخلها عليه ابن سينا وأفل

من وحي. وقد غادر كلاهما الجزيرة ساعيين إلى صرف الناس عن الدين المنزل وهديتهم إلى الفلسفة. ثم يثسا من البشر وعرفا أن دينهم الحافل بالتمثيلات يكفي لتوجيههم إلى الخير، وأنه يتناسب مع عقولهم المتخلفة. وكان يرشدان الناس إلى الانصياع للدين انصياعاً دقيقاً، وقررا آخر الأمر أن يعودا إلى جزيرتهما ليستمتعا منعزلين بمعرفة الحقيقة للحيا.

نهاية القصة تضعنا أمام السؤال التالي: ماذا يعني ابن طفيل بالضبط؟ هل يعني أن على الفيلسوف أن يعمل في السياسة- وهذا ما يبرز هجرة أسال وحي إلى المدينة... أو إن عليه أن يعتزل المجتمع وأن يعيش للتأمل، لأن العامة لا تحسن فهم الفكر الفلسفي وليس لها إلا الدين- وهذا يبدو في مغادرة الفيلسوفين للمدينة وعودتهما إلى الجزيرة الخالية.

ابن رشد

أجاب ابن رشد على هذا السؤال في كتب له حيث قرر الاتصال بين الحكمة والشريعة. وقد أخذ ابن رشد عن الفارابي النتائج التي استخلصها الفارابي نفسه بإعادة تنظيمه لأجزاء الأرجانون... التي تشمل كل منها على نوع من البراهين موجهة إلى طبقات مختلفة في المجتمع.

فأما الفلاسفة- أهل البرهان - فلهم القياسات البنيوية في أنلوطيقا الثانية، أي كتاب البرهان.

وأما المتكلمون فلهم القياسات الظنية والجدلية في كتاب طوييقا -أعني كتاب الجدل.

أما الجمهور فيكون إقناعه باستعمال الوسائل التي وصفت في كتاب الخطابة،

ذلك، وقد وجنوا أمامهم الوحي القرآني ومسلطان آثاره الفقهية والكلامية، فكان لا بد لهم أن يبتكروا نظرية وممارسة جديدتين في مجال الفلسفة. وإن الأدلة العلمية لكثيرة على إبداعهم الحقيقي.

من ذلك جهود الأئمة فتأثير الفارابي على ابن ميمون في الأندلس واضح، كما أن تأثير الفلاسفة المسيحيين في الغرب اللاتيني وتأثير الحركات الصوفية والإسماعيلية في الشرق بنتاج الفلاسفة الإسلاميين كل ذلك يدل على مدى ثراء هذا النتاج.

منه الفارابي معيًّا لإرضاء المتكلمين المسلمين.

لعل هذه الملاحظات حول هذا التراث الفلسفي تستطیع أن تثبت أنه ليس هناك منهج جيد ولا تفكير منصف في قصر الفلسفة الإسلامية على مجرد التراث الذي تلقته، وينكر عليها كما فعل بعض المؤلفين أن تكون قد أدت أي مهمة غير نقل الفلسفة الإغريقية والهلينينة إلى الغرب المسيحي. لو شاء الفلاسفة الإسلاميون ألا يكونوا إلا مجرد نقلة للتراث اليوناني لما استطاعوا

من مطبوعات الجاحظية

المؤلف: عبد الرحمان ماضي

العنوان: خصرة الدمن أو الليلة الثانية والألف

نوع التأليف: قصة

عدد الصفحات: 88

الحجم: 21/15

الناشر: للتبیین/الجاحظية

السنة: 2001



د عمار زعموش^(١)

جدلية الواقع والفن في رواية

"الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي" (***)

توطئة

لعله أصبح من البديهيات القول إن ارتباط نص ما بالواقع الاجتماعي الذي نحيا وبالقضايا المصيرية التي يواجهها لا يرقى به إلى مستوى القيمة الأدبية، ذلك أن الارتباط وحده لا يكفي لخلق الأثر الأدبي الجيد، بل لا بد أن يصحب ذلك الارتباط القدرة على خلق التفاعل الحي بين الموقف الفكري للأديب إزاء مجتمعه والبناء الدرامي للنص الذي يعبر عن فهم الأديب لدور الأدب ووظيفته.

لذلك اتجهت هذه المقاربة النقدية لنص الطاهر وطائر الأخير إلى البحث عن بنية الشكل في هذا الخطاب الأدبي من خلال التركيز على بنيته الفنية ومن ثم الوصول إلى مضمون النص، لا سيما وأن الروائي الطاهر وطائر يبدو في هذا العمل الأخير أنه بصدد البحث عن مغامرة جديدة للشكل الروائي تكون أكثر تطوراً من التجربة التي سبق وأن جسدها في روايته "الحوات والقصر"، وبذلك يحطم صورة الخطاب التقليدي المؤسس على الانسجام والوضوح. فهو في هذا الخطاب لا يروم الوضوح ولا الانسجام كما أنه لا يطمح إلى الكشف عن أيديولوجيته أو طرح تصوره للتغيير بطريقة صريحة ومباشرة كما هو الحال في نصوصه السابقة، وإنما يسعى إلى بناء نص فني يحقق التزاوج المتكافئ بين الشكل والمضمون على مستوى النص بأكمله.

ينظر الدكتور عمار زعموش

في بعض المظاهر الفنية والاجتماعية في لوحات رواية الطاهر وطائر: "الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي". من خلال العنوان والمحتوى ورؤية النص السردي وظاهرة التناص وزمن الرواية.

(١) أستاذ، جامعة قسنطينة.

(٢) الطاهر وطائر: الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي، منشورات التبيين الجاحظية سلسلة الإبداع الأدبي، الجزائر، ط1/1999.

التي غالبا ما اتسمت بالوضوح والمباشرة لارتباطها بالرؤية الواقعية وبالموقف الفكري للكاتب على الرغم من التطور الواضح في عمله الأخيرين (تجربة في العشق، والشمعة والدهاليز)، غير أن هذا العمل الجديد نجده يفرض نوعا خاصا من القراءة لا يمتلكها للكل، الأمر الذي جعل الكاتب يفرد له مقدمة توضيحية يمارس فيها قراءته الخاصة للنص ولبعض القضايا النقدية، ظنا منه أن ذلك يسهم في خلق عناصر التواصل بين النص والقارئ، ومن ثم يقوم بتوجيهه نحو قراءة محتملة يرسم الكاتب معالمها الأولى المحددة لما يريد قوله.

وإذا كنا نشارك الكاتب فيما ذهب إليه في كثير من عناصر هذه المقدمة الضرورية، فإننا نختلف معه في بعض الأحكام التعميمية التي أطلقها على النقاد والصحافيين والمُعَدِّين في الجامعة دون استثناء، وهو أمر لا اعتد بحاجة إلى تدليل. كما نرى في تلك التوضيحات المقدمة للقارئ عملا توجيهيا لفعل القراءة وإلغاء لذات القارئ نفسه.

وعلى كل فالعمل كما يرى الكاتب نفسه يتسم بصعوبة العثور على رأس خيطه، الأمر الذي يستلزم توظيف كل ما يحتويه هذا العمل من تقنيات فنية ومن لواحق وزوائد لعلنا بذلك نقرب من حقيقة النص التي تبقى بعيدة عنا ولن نصل إليها لأن في وصولنا إليها يفقد النص سبب وجوده.

العنوان: لا شك أن أول ما يطالعه للقارئ على غلاف الكتاب هو عنوانه، فالعنوان هو الاسم المميز للنص والدال عليه وهو أول شيء يواجهه القارئ ويستمر معه

وهو بذلك يكشف عن وعي أدبي وفني عميق يهدف إلى مواكبة تحولات المجتمع من ناحية وتشخيص معرفة فنية رمزية الكتابة الإبداعية أضحت تفرض على كل كاتب العمل على تجاوز التجارب السابقة التي كتبت ضمن هذا السياق الفني سواء أكانت للكاتب نفسه أم لغيره. والشكل في تصويري ليس مجرد وعاء أو وسائل زخرفية مظهرية بصيغها للكاتب من عندياته للنص حتى لا تصدم حقيقته للعارية القارئ، وإنما هو أساس الخلق والإبداع. ففنية الشكل تتحقق من خلال ارتباطه العضوي بالمضمون الفكري المتفاعل داخله والذي هو بالطبع ليس تلك الأفكار التي يتشكل منها محتواه. وكلما كانت العلاقة العصبية وثيقة متفاعلة فإنها تؤكد نجاح الكاتب في استيعابه لكل إمكانات مصمومه الفكرية، وقدرته على خلق بنية شكلية متميزة تكون بمثابة التجسيد الفني للخطاب الذي يتحد من الأدوات الفنية طريقا للوصول إلى جمهور القراء.

وحيث أن الرواية كما يقول مخايل باخثين هي "النوع الأدبي الذي ما زال قيد التشكيل، فإنها تعكس بشكل أساسي وبعمق ودقة وسرعة، تطور الواقع نفسه. وما هو قيد التشكيل يستطيع وحده أن يفهم ظاهرة الصيرورة⁽¹⁾، وأن يلتقط العناصر المتتافرة والمتباعدة المشكلة لواقعنا الراهن. ولن يقدر على الاضطلاع بمهمة التعبير عن هذا الواقع الخفي إلا من كان في موقع يؤهله لاستشراف المستقبل وتقديم للرؤية الصحيحة لهذا الواقع بالرغم مما لحقه من انهيارات.

وقبل ولوج عالم هذه الرواية يجدر بنا القول بأنها تختلف كلياً عن أعماله السابقة

بالدم)، حتى وصل إلى الماء وارثوى، وقبل ذلك في وقعة الجمل، ساهم في عقر مطية لم المؤمنين.

عارض موت مالك بن نويرة مع قتادة، ولكن سبق السيف العدل، وكان حاضرا عند موت مسيلمة الكذاب، وفي فتح دمشق، وحصار بيت المقدس، وقطع مع طارق بن زياد المضيق، وتوغل مع عبد الرحمن الداخل، حتى نهاية المعركة. وقاد العسكر الذي رافق بلانة لبنة الملك نعم بن المعز، إلى بيت الناصر بن غزناس بن حماد، واستشهد مرات، مرة في عينة مدافعا عن محمد بن عبد الوهاب، ومرة مع الأمير عبد القادر دفاعا عن (الزمالة)، ومرتين في كابول، مرة مع مجيب عبد الرحمن، ومرة مع مسعود أو مع الطالبان أو مع غيرهم لا يذكر جيدا، كما استشهد في الشيشان وفي البوسنة والهرسك وفي كوسوفو، وقبلها في الخليل. وقبلها قبلها صلب على أنه أبو زيد صاحب الجمار.

قتل كثيرا.

مات كثيرا.

حتى أن مالكا بن نويرة ليس شخصا آخر غيره، وحتى أن كل من سقطوا في (الثرثريس) ليسوا سوى هو.⁽²⁾

ذلك هو الولي الطاهر الذي حاول الكاتب كشف حقيقته من خلال التساؤل على لسانه وهو في لوج المعركة من معي؟ مع من أحارب، ثم من أحارب أنا؟⁽³⁾. ولم يكتف الكاتب بإبراز الكلمة الدالة على حقيقته الذاتية القائمة في ذهن القارئ من خلال إبدال (أل الجنسية) عليه وإعطائه مكانة الابتداء، بل ذهب إلى تحديد نوعيته بنزع صفة الصالح المألوفة والمرتبطة عادة بالولي، يا لولياء الله. يا سيدي التيجاني. يا

باعتبار أن اسم المؤلف غالبا ما ينسحب مع بداية فعل القراءة ليوضح المجال للنص، بينما يبقى العنوان يتسمّل من حين لآخر مقصدا نفسه على نص الحكاية التي يستمد منها قوته وسبب وجوده، ومسمما في الوقت نفسه بتحريك عناصرها ولم أجزائها، باعتباره النواة المركزية التي تنبني عليها أحداث العمل الروائي، وبذلك يغدو العنوان نصا آخر قبلا للقراءة التحليلية من خلال الاشتغال بامتداده داخل النص الروائي.

إن عنوان رواية الطاهر وطار "الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي" وإن كان ظاهريا يشير في دلالاته الأولية الحرفية إلى الأبعاد الدينية الإسلامية للصوفية، ويوحى بشيء من التفاؤل والاطمئنان، إلا أن ذلك الإحساس سرعان ما ينفج للقارئ إلى التساؤل عن الأبعاد الرمزية الخفية للعنوان، التي لا شك أنها تعد من ضمن مرتكزات النص، ذلك أن طبيعة الأدب تتميز بكونها نظاما تواصليا ينحو إلى التلميح لا إلى التصريح، ويقوم على النقص لا على التكرس، ومن ثم يكون العنوان بمثابة الدافع للقارئ إلى البحث في النص عن التحولات الدلالية التي بها يتأسس للفعل القصصي. فمن هو هذا الولي الطاهر، وما هي أسباب مغادرته وعودته؟

إذا ما استقرأنا النص الروائي وجنناه لا يكتفي بإدراج العنوان في المتن شيئا فشيئا عن أبعاده الدلالية التاريخية والأسطورية والرمزية، حيث يقوم الكاتب بتقويض بنيته الدلالية السائدة وتعرية عمقها، فهو كما يصفه: "خاض بدرء خاض أحدا، اتخذ موقفا في الحقيقة، مع الأنصار، ثم غيره إلى جانب المهاجرين. ناصر الأمويين ثم تراجع إلى الهاشميين، وفي صفين (روى سيفه

شخصية الولي الطاهر من إطارها الإنساني البشري المحدد زمانيا ومكانيا لتدخل ضمن فضاء آخر لا يكشف عنه النص بطريقة مباشرة، وإنما يورد بعض التلميحات التي قد تساعد القارئ في الاقتراب من حقيقة هذا الولي الطاهر انطلاقا من أن لغة الأدب هي لغة الأضداد، وأن الدلالة العامة للنص لا تأتي من المعنى الحرفي للكلمات أو الجمل التي يتركب منها، وإنما من السياق العام بمختلف مكوناته الاجتماعية والتاريخية والثقافية.

ولجوء الطاهر وطار إلى توظيف ما يمكن تسميته بـ "لا واقعية الواقع" يعود- حسب ما يبدو من النص - إلى رغبة الكاتب في قول ما لا يسمح الواقع بقوله، لما فيه من خلخلة للمألوف وإثارة للمسكوت عنه. وما سؤال الشيخ للولي الطاهر عن جنس الشيطان وتلك الإجابة التي سمعها من جناح الطليبات والتي بقي يرددنها بأنه "لا يمكن حصر جنس الشيطان، ولا صفة، ولا ذات. يكون كما يشاء رجلا أو امرأة، شعبا أو بقرة، شابا أو عجوزا، بل إنه يكون الولد منا في يقظتنا وفي منامنا. إنه من نار فكيف يكون له جنس" (5)، إلا جزء من ذلك المسكوت عنه الذي أبى الكاتب إلا أن يوظفه للدلالة على ما يريد قوله.

أما سبب مغادرة الولي الطاهر لمقامه فيعود - حسب تصوره - إلى انتشار "وباء خطير، يصيب المؤمن في قلبه، فيضحى، ودنما إعلان عن ذلك، أو إحساس به، لا هو بالمسلم ولا هو بالكافر...

كالجرب سرت عدوى الفسق والفجور، والاستخفاف بكل قيم الأولين. لكن الناس لم يعنوا يحكون جلودهم.

سيدي عبد الرحمن. يا سيدي الغماري. الغيث. مسلمون ومكتفون يا أسيلنا يا أولياء الله الصالحين" (4)، وإضافة صفة الطاهر له والتي بقيت تلازمه في كل الأزمنة والأمكنة لرفع اللبس والاحتمال والإيحاء بالغرض المقصود من استخدامه للمستوى المجازي. أما موضوع التركيز والاهتمام لدى الكاتب فقد اتجه إلى الخبر الذي جاء في شكل جملة فعلية أساسها الفعل المضارع المعرب والمجرد من الناصب والجازم مما يؤهله للتغير وفق الأحوال التي قد يتعرض لها، وهو فعل لازم لا يتعدى أثره فاعله. فالفعل أساس الحركية الدالة على الاستقرار وغلبة الذاتية على الموضوعية والعقلانية، وهي السمة المميزة لهذا النص الروائي الذي اتجهت فيه حركية الأفعال لتجاها رأسيا تصاعديا يكشف عن علاقة طردية بين الحركات حيث تكون الحركة اللاحقة نتيجة للحركة السابقة. ففعل "العودة" سبق فعل المغادرة لذلك يستعمل الكاتب في العنوان الفعل المضارع (يعود) ليستحضر بعد ذلك على الجانب الذاتي للولي الطاهر من ناحية، وتأثيره في الواقع العام من ناحية أخرى. وهو بذلك يكشف حقيقة الولي الطاهر من خلال أفعاله التي يتولى الراوي سردها في صيغة الماضي، حيث يجعله لا يعدو أن يكون حالة من الحالات التي تخرج عن حدود العقل والمنطق فتجعل من الولي الطاهر شخصية أسطورية عاشت الأزمنة على إخضاع الشخصية لمرجعيتها الواقعية بينما نتجه الأسطورة بها نحو التحليق بعيدا عن الواقع باكتساحها مساحة الزمن التاريخي بكامله، وتوزيع أحداث القصة عليه بغية خلق علاقة ترمينية لا يكون فيها للزمن التاريخي أي سلطة مرجعية. وبذلك

أه. إني ألثت بحثاً في الفيف منذ
رميتي من داخل المقام الزكي، إلى تيه بني
إسرائيل هذا.

كيف يا بلارة العزيزة، تستطيع نفس
أن تنفصم بعيدة عن ذاتها، وكيف تستطيع
ذات أن تتجرد من نفسها.

لم أفهمك، عندما كنت تتوقين إلى
الحلول، والاتحاد، والتوحيد، أمة في نسل
جديد يجسد (كل الناس).

مولاي الولي الطاهر، ياروح الفيف
الأعظم، الغربة تكوي قلبي، الوحشة، تمزق
صدري. أه يا مولاي.

عطش. عطش. حنين. حنين.
الماء قدلمي، فلا الحق، إني جمره،
التهب كما التهب كلما ازداد هبوب الريح.

يقتلني عشق الريح⁽⁷⁾
لقد اكتشف الولي الطاهر أن عملية
الحجر والتعب في جدران القصر الثالث لن
تنفعه فقد تغير كل شيء واختفى الثقب، ولم
يبق أمامه سوى صوت بلارة وهي تتحدّر:

'أحذرك يا مولاي من سفك دمي،
ستلحقك بلوى البحث عني. فلا تعثر علي
حتى وإن كنت تحت قدميك.

الآن أعرف ما إذا كنت إنسية أم لا.
أحذرك يا مولاي من سفك دمي.

ينمحي مخزون رأسك ولا تستعيده إلا بعد
قرون، فيعود إليك قطرة قطرة ونقطة
فقطرة. تجوب الفيف هذا مئات السنين، فلا
تعثر على طريقك، ويوم تعثر عليه تبدأ من
البدلية.

أحذرك يا مولاي من سفك دمي
ستلحقك بلوى خوض غمار الحروب،
فتشارك في حروب جرت، وفي حروب
تجري، وفي حروب ستجري، إلى جانب

أولوا الأمر، بثوا أجهزة سموها
تلفزات، يملأونها بثواتهم وبيئات مسلمات
عاريات متبرجات، وبما يهدم به النصراري
أو يصنعونه من أفلام ملأى دعاية وفحشا.
لا أحد أعلن عن بقاءه على إسلامه،
ولا أحد أعلن عن خروجه منه وعن ملته
الجديدة.

إذا ما نبه أحدهم إلى ولجه، أو نهى
عن منكر، رد مستغرباً كلنا مسلمون.
لا أحد أعلن عن تغير في المفاهيم
والقيم والمسميات.

المنكر هو المنكر، والفحشاء هي
الفحشاء، ما أمرنا به الله وما نهانا عنه، لم
يتغير، ولكن ليس لنا موقف منه، فلا نحن
معه ولا نحن ضده.

هذا هو عرض الوباء الففك
الذي⁽⁶⁾. دفع بالولي الطاهر للهروب -
حسب اعتقاده - إلى الفيف هرباً من
العودة إلى المقام الزكي والامتداد منه إلى
القصور الأخرى، لكن الحظ بالامتداد لم
ولن يتحقق، لأن مشروعه اكتشف والقصور
الثلاثة الدالة على أقطار المغرب العربي
تحصنت منه ومن أعماله ولم يعد في
مقدوره تمييز مقامه من ضمن تلك القصور
التسعة والتسعين الممتدة إلى ما لا نهاية،
وما اعتقد أنه مقامه وأن شيوخه ومريديه
يقومون فيه، ولته بإمكانه استمالة "بلارة
الفتنة الأمازيغية" لتتزوج وتتحد معه، كل
ذلك لم يعد كذلك بعد أن سلى قرطليها من
أخنيها. ومن ثم اتخذ فعل العودة مساراً
جديداً كان الاتجاه نحو المنطلق الذي لتي
منه.

بلارة.

الذي⁽⁶⁾. دفع بالولي الطاهر للهروب -
حسب اعتقاده - إلى الفيف هرباً من
العودة إلى المقام الزكي والامتداد منه إلى
القصور الأخرى، لكن الحظ بالامتداد لم
ولن يتحقق، لأن مشروعه اكتشف والقصور
الثلاثة الدالة على أقطار المغرب العربي
تحصنت منه ومن أعماله ولم يعد في
مقدوره تمييز مقامه من ضمن تلك القصور
التسعة والتسعين الممتدة إلى ما لا نهاية،
وما اعتقد أنه مقامه وأن شيوخه ومريديه
يقومون فيه، ولته بإمكانه استمالة "بلارة
الفتنة الأمازيغية" لتتزوج وتتحد معه، كل
ذلك لم يعد كذلك بعد أن سلى قرطليها من
أخنيها. ومن ثم اتخذ فعل العودة مساراً
جديداً كان الاتجاه نحو المنطلق الذي لتي
منه.

الذي⁽⁶⁾. دفع بالولي الطاهر للهروب -
حسب اعتقاده - إلى الفيف هرباً من
العودة إلى المقام الزكي والامتداد منه إلى
القصور الأخرى، لكن الحظ بالامتداد لم
ولن يتحقق، لأن مشروعه اكتشف والقصور
الثلاثة الدالة على أقطار المغرب العربي
تحصنت منه ومن أعماله ولم يعد في
مقدوره تمييز مقامه من ضمن تلك القصور
التسعة والتسعين الممتدة إلى ما لا نهاية،
وما اعتقد أنه مقامه وأن شيوخه ومريديه
يقومون فيه، ولته بإمكانه استمالة "بلارة
الفتنة الأمازيغية" لتتزوج وتتحد معه، كل
ذلك لم يعد كذلك بعد أن سلى قرطليها من
أخنيها. ومن ثم اتخذ فعل العودة مساراً
جديداً كان الاتجاه نحو المنطلق الذي لتي
منه.

الذي⁽⁶⁾. دفع بالولي الطاهر للهروب -
حسب اعتقاده - إلى الفيف هرباً من
العودة إلى المقام الزكي والامتداد منه إلى
القصور الأخرى، لكن الحظ بالامتداد لم
ولن يتحقق، لأن مشروعه اكتشف والقصور
الثلاثة الدالة على أقطار المغرب العربي
تحصنت منه ومن أعماله ولم يعد في
مقدوره تمييز مقامه من ضمن تلك القصور
التسعة والتسعين الممتدة إلى ما لا نهاية،
وما اعتقد أنه مقامه وأن شيوخه ومريديه
يقومون فيه، ولته بإمكانه استمالة "بلارة
الفتنة الأمازيغية" لتتزوج وتتحد معه، كل
ذلك لم يعد كذلك بعد أن سلى قرطليها من
أخنيها. ومن ثم اتخذ فعل العودة مساراً
جديداً كان الاتجاه نحو المنطلق الذي لتي
منه.

الذي⁽⁶⁾. دفع بالولي الطاهر للهروب -
حسب اعتقاده - إلى الفيف هرباً من
العودة إلى المقام الزكي والامتداد منه إلى
القصور الأخرى، لكن الحظ بالامتداد لم
ولن يتحقق، لأن مشروعه اكتشف والقصور
الثلاثة الدالة على أقطار المغرب العربي
تحصنت منه ومن أعماله ولم يعد في
مقدوره تمييز مقامه من ضمن تلك القصور
التسعة والتسعين الممتدة إلى ما لا نهاية،
وما اعتقد أنه مقامه وأن شيوخه ومريديه
يقومون فيه، ولته بإمكانه استمالة "بلارة
الفتنة الأمازيغية" لتتزوج وتتحد معه، كل
ذلك لم يعد كذلك بعد أن سلى قرطليها من
أخنيها. ومن ثم اتخذ فعل العودة مساراً
جديداً كان الاتجاه نحو المنطلق الذي لتي
منه.

الذي⁽⁶⁾. دفع بالولي الطاهر للهروب -
حسب اعتقاده - إلى الفيف هرباً من
العودة إلى المقام الزكي والامتداد منه إلى
القصور الأخرى، لكن الحظ بالامتداد لم
ولن يتحقق، لأن مشروعه اكتشف والقصور
الثلاثة الدالة على أقطار المغرب العربي
تحصنت منه ومن أعماله ولم يعد في
مقدوره تمييز مقامه من ضمن تلك القصور
التسعة والتسعين الممتدة إلى ما لا نهاية،
وما اعتقد أنه مقامه وأن شيوخه ومريديه
يقومون فيه، ولته بإمكانه استمالة "بلارة
الفتنة الأمازيغية" لتتزوج وتتحد معه، كل
ذلك لم يعد كذلك بعد أن سلى قرطليها من
أخنيها. ومن ثم اتخذ فعل العودة مساراً
جديداً كان الاتجاه نحو المنطلق الذي لتي
منه.

الذي⁽⁶⁾. دفع بالولي الطاهر للهروب -
حسب اعتقاده - إلى الفيف هرباً من
العودة إلى المقام الزكي والامتداد منه إلى
القصور الأخرى، لكن الحظ بالامتداد لم
ولن يتحقق، لأن مشروعه اكتشف والقصور
الثلاثة الدالة على أقطار المغرب العربي
تحصنت منه ومن أعماله ولم يعد في
مقدوره تمييز مقامه من ضمن تلك القصور
التسعة والتسعين الممتدة إلى ما لا نهاية،
وما اعتقد أنه مقامه وأن شيوخه ومريديه
يقومون فيه، ولته بإمكانه استمالة "بلارة
الفتنة الأمازيغية" لتتزوج وتتحد معه، كل
ذلك لم يعد كذلك بعد أن سلى قرطليها من
أخنيها. ومن ثم اتخذ فعل العودة مساراً
جديداً كان الاتجاه نحو المنطلق الذي لتي
منه.

في وصف البنية النصية الأصلية وتحليل أبعادها الدلالية، ومن ثم لا يمكن الاستغناء عنه، فهو كما يقول جيرار جينيت يقوم بممارسة أربعة وظائف أساسية هي: للتعيين، الوصف، الدلالة، والإغراء⁽¹⁰⁾. أما المستوى التركيبي لعنوان هذه الرواية فيبدو طويلاً نسبياً إذا ما قورن بعناوين روايات الكاتب السابقة.

محتوى الرواية: من الأمور التي يكاد يتفق عليها النقاد أن الرواية النموجية لا يمكن تلخيص محتواها لأنها لا تهدف إلى نقل المعاني والأفكار، على الرغم من كونها مشحونة بالمعنى إلى أقصى حد، وإنما تسعى إلى توليد مضمونها في ذهن القارئ من خلال المفارقات، لذلك نجد فكرتها تتحل في الأحداث والشخصيات. والأمر نفسه يمكن إسقاطه على محتوى هذه الرواية.

وعلى كل فإن أحداث هذه الرواية التي تتأرجح على ما يقرب من 156 صفحة من الحجم الصغير نجدها تتوزع على أربعة مقاطع مختلفة الطول وتحمل عناوين تبدو في الظاهر أنها مؤطرة لأحداث محددة زمانياً ومكانياً، غير أنها في الحقيقة لا تشكل معياراً يمكن اعتماده في تقطيع النص وتحليله، ذلك أن الفضاء الدلالي لهذه الرواية ينشأ من الصورة الكلية للنص، والذي جاءت بنيته التركيبية مكونة من قسمين حسب ما يبدو للقارئ، حيث بنيت أحداث القسم الأول وفق التماسل الآتي:

أ-تحقيق حر: وفيه يقدم الكاتب أهم العناصر الرئيسية المكونة للحدث الروائي (الولي الطاهر، القييف -المقام الزكي- الزيتونة- العصباء- الأخوات- بلارة بنت تميم- الوياء-عريضة الإتيان-مالك بن نويرة- الشيطان-للتحقيق).

قوم تعرفهم، وقوم لا تعرفهم ولا تعرفهم لسانهم، ولا تكري لما يحاربون.

أحذرك يا مولاي من سفك دمي. ستلحقك بلوى حز الرؤوس وخفق الأطفال والعجائز والعجزة، وحرقت الأحياء.

تموت ألف مينة ومينة، يسقي نمك، كل صقع رفع فيه الأذان وفي كل عودة لك تعاونك بلوى البحث عني من جديد دون أن تكري عم تبحث.⁽⁸⁾

ومع ذلك ستركز محاولات الهيوط مرات ومرات بحثاً عن منفذ يحقق له مشروعه الذي فضل في الوقت الحالي أن يبذاه كما يقول "من حيث بدأ العرب الأوائل":

قلنا نحسن الدرعية، ثم نبدا بعينيه، تتطلق أول الأمر عسيرتنا عزة، ثم ينضم إلينا الأنصار والمريدون، وباقي العشائر والقبائل، فباتي أولا على الأحساء، ثم نرحب إلى الغرب، حتى الكويت، ثم نتكلم نحو الشمال، حتى كربلاء وقبر الحسين... نجتمع شمل قبائل نجد، ونشن الهجوم على مكة والنجف ودمشق، ونواصل نحو الشمال حتى حلب. وكل بلاد العرب والإسلام، نحررها من عبادة الأوثان ونقدس القبور، وتعاطي المحرمات طبقاً لأراء الإمام بن حنبل، وتقاسير ابن تيمية عليهما الرحمة.

مادام شيخ عزة وفق، فلنعد الخلافة من هنا من الدرعية وعيينة والأحساء...⁽⁹⁾.

وكما هو واضح فإن عنوان الرواية حكيا على حكي métarécit كما يهب ميك بال m.bal في حديثه عن المناص الخارجي، وليس مؤشراً دلالياً يستدل به على النص فقط، وإنما هو قيمة سيميولوجية دالة على مضمون النص، وبالتالي فهو يفيد

الأمر الذي يستلزم من الراوي عرض الحدث كما هو دون تدخل منه، وهو ما يجعل صيغته تستقل وتتميز عن خطاب الراوي.

2- اللوحة الثانية: وتبدأ بسرد الراوي الذي يخبرنا باستقالة الولي الطاهر من إسمائه الذي يتولى بعد ذلك السرد بضمير المتكلم مسترجعا لقاءه مع بلارة والأخوات.. وتنتهي اللوحة بإسمائه مرة أخرى.

3- اللوحة الثالثة: ويتم السرد فيها بضمير المتكلم أيضا حيث يسترجع الولي الطاهر مشاركته في محاربة المرتدين، وحادثة مقتل مالك بن نويرة..

4- اللوحة الرابعة: وفيها يروي السارد حالة استقالة الولي من الصرع الذي وقع له في نهاية اللوحة الثانية واستمراره في التحقيق في شأن محتوى الرسالة.

5- اللوحة الخامسة: ويتم على لسان الولي الطاهر وضمير المتكلم حيث يعرض علينا قضية اهتمام الطلبة والطالبات بمالك بن نويرة وزوجته لم تتم وبخالد وموقف عمر بن الخطاب منه. والتنازل حول الشك في إسلام مالك بن نويرة والوصول إلى التسليم بصديق إسلامه تصديقا لقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

6- اللوحة السابعة: ويفتحها الراوي ثم يترك المجال بعد ذلك إلى الولي الطاهر ليواصل وصف مسيرة البحث عن المقام إلى حين إسمائه، حيث يجد نفسه في القاهرة فيحكى لنا قصة محاولته ذبح الكاتب نجيب محفوظ ثم هجومه المسلح على حافلة السياح ومشاركته في هجوم المعبد الفرعوني الذي انتهى بموته.

ب- الطلو فوق السحاب: وفيه يبدأ الولي الطاهر البحث عن المقام الزكي، ويتكون من تسع لوحات حسب النصوص وعشر لوحات حسب الترتيب الذي قفز على اللوحة السادسة ولا ندري إن كان ذلك تقنية جديدة في الكتابة الروائية أو خطأ مطبعيا وهو ما نرجحه. والواقع أن استعماله لما أسميته باللوحات لا يعني أن الرواية مفككة وأن كل لوحة معزولة عن الأخرى بل إن التركيب الفنية للحدث الروائي ملتزمة البناء، وقد جاءت اللوحات كالآتي:

1- اللوحة الأولى: ويتم عرضها من قبل الراوي أثناء إصابة الولي الطاهر بالصرع، حيث يعود بنا السارد إلى الوراء ليسترجع أحداث مشاركة الولي الطاهر في حرب أفغانستان وإتهامه بالعالة لتغير مواقفه وانتقاله من النقيض إلى النقيض، ثم تولية بعد ذلك قيادة قوة لاسترداد العاصمة الأفغانية، والملاحظ أنها اللوحة الوحيدة التي تولى فيها الراوي استرداد أحداث شارك فيها الولي الطاهر وهو في حالة الصرع مستعملا ضمير الغائب، خلافا للوحات الأخرى التي يتم فيها الاسترجاع بصيغة الخطاب المسرود الآتي، حيث يتنازل الراوي عن دور السرد بضمير الغائب ليترك الشخصية الرئيسية المتمثلة في الولي الطاهر ليسترجع من خلال عملية الارتداد وبصيغة المتكلم المفرد أحداثا كان قد شارك فيها بغية إضاعة بعض الجوانب من شخصيته وتكمينتها وفق الزمن الراهن، متخذا في ذلك تقنية التداعي وسيلة لاسترجاع تلك الأحداث التي تعد في بناء الحدث الروائي. ويمكن للقارئ أن يعد لك من باب صيغة الخطاب المعروض باعتبار تلك الاستردادات تتم في حالة غير طبيعية،

7- اللوحة الثامنة: وتبدأ باستقاة الولي الطاهر من الصرع الذي وقع له مع بداية اللوحة السابقة أثناء صيحته المنوية، ويتم المرد فيها بضمير الغائب.

8- اللوحة التاسعة: يستمر فيها البحث عن المقام حيث ينتقل الولي الطاهر إلى القصر الثالث، ويتم بصوت الراوي وضمير الغائب.

9- اللوحة العاشرة: ويتم بصوت الراوي وفيها يقدم الولي الطاهر مشروعه الجديد بعد إحساسه باكتشاف أمره.

ثم يأتي بعد ذلك انتقاله إلى القصر الثالث الذي يمثل القسم الثاني والرئيسي في الرواية، وهو كسابقه من مقطعين وفق التسلسل الآتي:

أ- السهيلة: التي يقول عنها بأنها "حالة صوفية كاذبة" وفي هذا المقطع يتم المرد من قبل الراوي حيث يجبرنا العودة الولي الطاهر إلى التحقيق في فعل الاثنان مع الطالبات والقناديز، وتبني الطلبة اسم مالك بن نويرة والطالبات اسم لم متم والولي الطاهر نفسه يصير في نظرهم مالك بن نويرة. كما يتم التقاؤه ببلازة ومحاولة الارتباط بها واختقاؤها بعد أن سلى قرطياها من أذنيها.

ب- في البداية كان الإقلاع: ويبدأ باستقاة الولي الطاهر الذي يواصل مسيرته نحو القصر الثالث، تلك المسيرة التي توزعت على ست لوحات كالآتي:

1. اللوحة الأولى: وتجسد وصوله إلى القصر الثالث ووقوفه أمامه وسماعه للصرخات والانفجارات. ويتم ذلك بصوت الراوي وضمير الغائب.

2. اللوحة الثانية: وفيها يسترجع الولي الطاهر مشاركته في مأساة أولاد علل في الرايس حميدو بالجزائر والتي كان قد أعد لها منذ عدة سنوات.

3. اللوحة الثالثة: وفيها يستمر الولي الطاهر في وصف مأساة أولاد علل عبر الحديث عن الأطلال والخرائب والدخان والموت مبرزا دوره في ذلك "أخنتني رعشة، واعترتني حمى، وداهمتني غمي، فكبرت وشمرت على ذراعي، وارسمت خلف بقايا جدران، واقعة انبطحت على بطني، وواجهت الميدان.

ما يزيد عن أربعمائة مسجاة هنا وهناك. كومة من الرؤوس، وسط الشارع الضيق، مجموعة من الفتيات، مقيدات، يقتدن نحو حافلة ترمل نورا خافتا..." (11)

4- اللوحة الرابعة: تجسد حالة الاستقاة أمام القصر ثم رؤيته في لوعيه لبلازة "الفئة الأمازيغية" مبرزا هدفه من البحث عنها، وتنتهي اللوحة باختفاء العضباء التي صاحبت في كل رحلته.

5- اللوحة الخامسة: وفيها يتم الشروع في حفر جدار القصر الثالث ووصف عملية سقوط الأصابع والججمة، والعثور على الصندوق اللغز ثم الشروع في فتحه حيث يعثر الولي الطاهر على رسالتي عيسى اللتين يوظفهما الكاتب كوثيقة تاريخية موضوعية تسهم في تعزيز الفكرة الرئيسية التي انطلق منها في بناء أحداث روايته، وهي فكرة الاختلاف في الحكم على إسلامية مالك بن نويرة الشاعر الذي جعل خالد رأسه "ثقبة تضع عليها لرملة أم متم القدر" (12). ومن ثم يبرز معاناة الشاعر عيسى لحليح الذي يمثل تلك المفارقة

- أعشق التسامح .. لماذا؟ لأنه لا يقدر فضيلة التسامح إلا من كان ضحية الحق، ولا يعرف قدسية الحياة، إلا من أفلت بين أظافر الموت، ولا يعرف قيمة (الأخر) إلا من يقضي الليل البارد خلف شجرة بلوط يتربص بهذا (الأخر) ليوقلته، وهو يعلم علم اليقين، أن هذا (الأخر) يتربص به هو كذلك على مشارف قرية أو مدينة، ليرد الجميل !! كم يبدو الأمر عبثاً ! (14)

6- اللوحة السادسة: ويتم السرد فيها بضمير الغائب، حيث يعلق الولي الطاهر على الشاعر عيسى لحيلج، ثم يواصل الحفر إلى حين الإغماء وإحصائه بالنهاية، ليستيق بعد ذلك ويجد نفسه أمام العضباء والنقب قد اختفى ولم يعد له وجود. وكان الأمر لا يعدو أن يكون كابوساً أو إغفاءة قيلولة، أو هو مجرد اضطراب "في الرؤية تسببت فيه حرائق الشمس الوهاجة ولربما هو السراب" (15)

وأمام السداد الأفق واستعصاء تواصل الولي الطاهر مع الواقع تأتي النهاية في شكل جديد جسده الكاتب في ثلاث محاولات للهبوط كما يقول قبل أن يأتي الهبوط الاضطرابي. وما يلاحظ عن هذه المحاولات الثلاث أنها كانت بمثابة إعادة لنصوص سابقة في الرواية نفسها اختارها الكاتب بطريقة ذكية لاعتقاده أنها قد تسهم في إضاءة بعض الجوانب الغامضة من ناحية، وللدلالة من ناحية أخرى على أن "إحساس... الولي الطاهر بأن الصوت بلغ منتهاه، ومبتغاه، وبضرورة توقف حالة الهول" هو مجرد استراحة ستتكرر بعده محاولات التسلل إلى القصر مرات ومرات. وهو ما أكدته الكاتب من خلال ما سماه بـ "محاولة هبوط أولى" التي كا هي إلا تكرار

العجيبة التي تجعل القارئ في حيرة من أمر، هل يشفق على الشاعر لما آل إليه وضعه بوصفه ضحية أوضاع اجتماعية وثقافية وسياسية؟ أم أنه يزداد تحاملاً عليه واقتناعاً بأن الضحية التي تعيش في "جبال بني عافر" مؤسدة للبندقية ومترصدة الآخر، تستحق ماينالها بحكم سلوكها وموقفها. والكاتب بذلك يعمل على مزج التاريخ بالفن وبالواقع الراهن كوسيلة فنية مؤثرة تقود القارئ إلى معاناة هذا التمزق بين الأنا والآخر، وتدفعه إلى أن يكون طرفاً يشارك الكاتب في البحث عن جوهر الحقيقة التي لم يفصح عنها الكاتب بطريقة مباشرة -كما هو الحال في كتاباته السابقة- وإنما أوحى بها من خلال بنية عميقة تولدت خلف المظهر الخارجي لأحداث الخطاب الروائي، تاركاً بذلك عملية الكشف عنها للقارئ الذي سيقم علاقة بين الرساليتين (والعناصر الأخرى المقدمة ضمن قراءات تعاونية بعض الصحف (صورة الخميني- للهجوم على المودان) اتفاقيات الهدنة، وما إلى ذلك..

ولعل الكاتب يهدف من وراء إيراد رسالتي عيسى لحيلج إلى الإيهام بتقديم خطاب روائي متعدد الأصوات واللغات (13) والأساليب، ومن ثم الوصول إلى الكشف من خلال القاسم المشترك بينه وبين قرائه على أن الإجبار على تمثيل الخطأ يقود إلى معرفة الصواب أكثر. إذ يقول على لسان عيسى لحيلج:

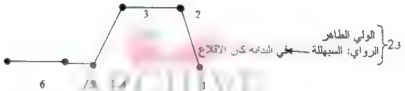
سيدي الكريم:

"يشهد الله أنني كنت أحب التسامح، وأمرسه من قبل، وكنت أدافع عما أراه حقاً بحماس فياض وصدق عميق وتجرد كامل، وصرت الآن- بعد ست سنوات من الحرب

الكتابية، وبذلك يضع النقاط الأولى لبداية النهاية، وهذا ما يؤكد الطابع الدائري لأحداث الرواية الذي سبق للكاتب أن أشار إليه في مقدماتها.

لما جاء في الصفحة الأولى من الرواية. مما يعني أن ما يبدو أنه نهاية أحداث الرواية ليست في حقيقتها إلا بدايتها المفترضة التي لا شك أنها ستكف مخيلة القارئ إلى ملء ما تركه الكاتب من فراغ في تلك الدائرة

ويمكن التمثيل للبنية السردية في الرواية بالرسم البنائي الآتي:



الذي يقوم به الراوي إلى المحكي الاسترجاعي الذي يقوم به الولي الطاهر، وهو ما يؤدي إلى تغييرات في المنظورات السردية وفي طبيعة الحكى وفي اللغة المشخصة. ذلك أن الاسترجاع في هذه الرواية يتم في حالات غير طبيعية، أي في حالة الصرع والإغماء، وهو ما يعني غياب الوعي، الأمر الذي يجعل استرجاع الأحداث الماضية لا يتم عبر كرونولوجية مستقيمة، بل في شكل مشاهد أو لوحات متداخلة يستمدّها الولي الطاهر من التاريخ أو الواقع الراهن ويعيد تشكيلها وفق رؤيته وتماشيا مع الطابع التخيلي للعمل الروائي.

الرؤية: تتبنى رؤية النص السردية في الرواية عبر موقعين مختلفين يمثلان "الرؤية من الخلف" و "الرؤية مع". فالراوي الذي لا

ما يلاحظ عن الرسم البياني السابق أن البنية السردية للمحكي قد تعرضت لعمليات التكسير بفعل استثمار تقنية المحكيات الصغرى التي تجسدت في تلك اللوحات التي تترد بضمير المتكلم وتتخذ من تقنية التداعي الأساس في استرجاع الأحداث الماضية. والملاحظ أن استعادة الأحداث الماضية تتم في حالة خاصة هي حالة الصرع والإغماء التي يتعرض لها الولي الطاهر، وأثناء ذلك يوقف الراوي السرد المتعلق برحلة البحث عن المقام الزكي ليتولى الولي الطاهر سرد إحدى مغامراته بضمير المتكلم وبذلك يتم توقيف التسلسل التقابلي للحكي وتكسير خطية السرد من خلال الانتقال من المحكي الواقعي الراهن

المتوارية خلف الأحداث الظاهرة، ومن ثم إدراك أبعادها الدلالية من خلال إعادة تركيب النص بشكل يكفل له الاقتراب من تلك الرؤية. كما أنها تسهم كذلك في توفير مساحة للكاتب تتيج له التلاعب بصيرورة الزمن، مما يؤدي إلى نوع من التعقيد والغموض نتيجة التداخل بين الأحداث والرؤى. ومن ثم يكون للتدخل الحاصل بين الرؤيتين من ناحية وبين الراوي والكاتب والخطاب الروائي من ناحية أخرى الدور في تحقيق نصية العمل من خلال انزياحه عن بنية النصوص الروائية التقليدية وخروجه من المسائد المردي المؤلف.

التناص إن المتأمل في الرواية يلتفت انتباهه الطريقة التركيبية للنص الروائي وما شح به من إحالات وشواهد وتكرار لمقولات جاهزة وتدخلات من الكاتب، بحيث يتشكل تلك النصوص المتباينة والمتناقضة مع النص الروائي ظاهرة تستوجب مقاربتها واكتشاف أبعادها الدلالية. ذلك أن تلك التقاطعات المتواصلة وإن كانت تبدو في الظاهر مستقلة في بنائها وفي فضاءاتها التي تحيل إليه إلا أنها بقدر ما تعبر عن فضاءاتها الذاتية الخاصة نجدها أيضا تتجه إلى الاقتراب من تحديد فضاءات الكاتب الأيديولوجية بشكل أكثر وضوحا، حيث تتحول تلك النصوص عن مجراها الطبيعي ليحتويها النص الروائي ويشكل منها ما يعرف في الدراسات النقدية بالمعاصرة بالتناص *intertextualité*.

والواقع أن ظاهرة التناص من السمات الرئيسية في كتابات الطاهر وطار الروائية، حيث لا يكاد يخلو عمل له من توظيف لنصوص من القرآن الكريم والحديث والأمثال الشعبية ولنصوص شعرية ولغة

يفصح النص عن هويته يتولى عملية الحكي بضمير الغائب موطئا تقنيّة "الرؤية من الخلف"، حيث يكون خارجا عن الأحداث ولا يشارك في بنائها لكنه أكثر دراية وعلمًا بتفاصيلها وخفاياها، وأكثر أجزاء الرواية تتم على لسانه، مستعينا في ذلك بمختلف أشكال الصيغ من سرد و عرض. إلا أن هذا الراوي الذي هو في حقيقته ما هو إلا الكاتب الذي يعمل على أن يكون موقفه محايدا لتناء سرد الأحداث وعرض المؤلف نجده أحيانا يسلم فعل القص إلى الشخصية الرئيسية الممثلة في الولي الطاهر ليتولى السرد بصيغة المتكلم، ومن خلال "الرؤية مع" يسترجع الأحداث الماضية التي تبدو أن استرجاعها تخفيفا لحالتي المعاناة والتلق الذين يعترفانه ويؤيدان به إلى الصريح، وبذلك يصير الماضي بالنسبة له مجالاً للتححرر من الذات ومن الأخرى. كما يهدف من ذلك الكاتب يبدو أنه يهدف من وراء ذلك التوحات التي تسرد بضمير المتكلم القيام بمحو معالم تلك الصورة المشككة للولي في ذهن القارئ واستبدالها بحقيقة تلك الشخصية الرمزية المموهة التي تمارس الإغراء في الظاهر وتخفي غايتها ومبتغاها، ومن ثم الكشف من خلال اصطحابنا للولي الطاهر عن المفارقة الصارخة في منظور أيديولوجيتها لأن ما هو مائل للعيان أكثر فعالية مما هو مائل في الذاكرة، وهو ما يوحى بالأبعاد المأساوية للواقع الراهن.

إن المزوجة بين الرؤيتين في تقنية السرد لا ينحصر دورها في إفصاح المجال للتدخل بين أساليب القص بغية تقديم الأحداث وتقريبها للقارئ في صورة أكثر فنية فقط، وإنما تعمل على دفع القارئ إلى البحث عن الرؤية الأيديولوجية للكاتب

-حسبه لضمان ماء" (الرواية ص.
13). سورة النور الآية 39.
-بسم الله مجراها ومرساها" (الرواية.
ص. 19).
-إن تنصروا الله ينصركم" (الرواية.
ص. 33).

ويتضح من خلال توظيفه لتلك
النصوص القرآنية أن هدفه من وراء
توظيفها ليس عادة إنتاج ما هو قائم شأنه
في ذلك شأن الكثير من الخطابات المردية
التقليدية، بل يهدف في كثير من الأحيان إلى
جعل النص عملية فاعلة ومبدعة من خلال
تحويل النص وتقدير حمولته بإعطائه أبعاداً
أخرى قد لا تمت بصلة إلى البعد الأصلي
للنص، لذلك لم تكن لغة القرآن في الخطاب
الروائي لغة تكرس بل حولها الكاتب إلى
لغة انتقاد وتعربة للواقع المرفوض.

ثانياً: بطريقة غير مباشرة، وذلك
بتحويل النص من السياق القرآني المقدس
ومن مضمونه الوعظي التوجيهي، إلى
السياق الفني اللغوي للنص الروائي، بحيث
يعيد كتابة تلك النصوص وفق ما يقتضيه
الموقف وما يريد تبليغه. من ذلك مثلاً:

-إن يحفظ المقام الزكي من شر ما
خلق. وأن يرزقنا من حيث نحسب ومن
حيث لا نحسب. (الرواية. ص. 12).

إن هذا التوظيف المباشر وغير المباشر
لنصوص من القرآن الكريم وللغة هو بقدر
ما يكشف عن الخلفية الثقافية للكاتب
ولأهدافه، نجده يخدم نوازع كثيرة فهو
بالدرجة الأولى إثراء للنص الحاضر، حيث
يحيله على أهم مصدر، كما أنه من جهة
أخرى يحشد النص بدلالات، ورموز إيحائية
مكثفة.

صوفية، باعتبار تلك الجوانب الثقافية
التراثية المشتركة بينه وبين القارئ تسهم في
إبراز وحدة المشاعر وتشيع جواً من الألفة
والحميمية داخل ثنايا النص، وهو ما يمكن
الكاتب من تمرير ما يريد قوله بطريقة فنية
مؤثرة توفر عنصر التفاعل بين النص
والمتلقي، كما هو الحال في هذه الرواية
التي يبدو أن سعي الكاتب لاختراق لما سماه
جمال الدين الخضور بـ "مقدمات الوهم"⁽¹⁶⁾
أو "الإيديولوجيات الزائفة" قد فرض عليه
كما يقول استعمال لغة ومنطق ومفردات
مناضليها، ورجالها ومنظريها⁽¹⁷⁾، بغية
تفجير تلك التعابير وتضخيم العيوب
والسلبات للتكليل على ما تؤدي إليه تلك
التصورات المعقدة لتطور الوعي.

وأول ما يلفت نظر القارئ اعتماد
الكاتب لكثير من النصوص القرآنية التي
استفاد منها إما:

أولاً: بطريقة مباشرة وتلك بآبارها
بصفتها الكائنة دون أي تحويل واضعاً
إياها بين علامتي تنصيص، من ذلك مثلاً:
"سيزكر من يخشى ويتجنبها الأشقى
الذي يصلى النار الكبرى ثم لا يموت فيها
ولا يحيى.." (الرواية. ص. 12، 30).

"ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو
شاء لجعله ساكناً ثم جعلنا الشمس عليه
دليلاً.." (الرواية ص. 12).

-سبح اسم ربك الأعلى الذي خلق
فسوى والذي قدر فهدى.." (الرواية. ص.
25، 35). سورة الأعلى الآية 1.

"إن يشأ يذهبكم ويأتي بخلق جديد
سورة إبراهيم الآية 19.

-سنفرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله إنه
يعلم الجهر وما يخفى ونيسرك لليمرى"

الكشف وتعرية خيوط اللعبة، فلما منه أن الحص التأملي الصوفي قد يساعد على التماس الحقيقة. ومما يحقق الانطباع كتابية هذا القسم بأسلوب ثير الوعي غير المباشر بما ينطوي عليه من مرونة تتيح للكاتب الانتقال بين الأزمنة بيسر.

والكاتب لم يكتف بذلك بل عمد إلى خرق النص الروائي بتدخلات مباشرة قصد تكسير الإيهام بوجود سلطة واحدة هي سلطة النص الروائي، في الوقت الذي يفترض فيه أن يكون صوت المؤلف غائبا، حيث نجده مثلا في اللوحة الثانية من القسم الثاني يصف مدينة الجزائر بطريقة تجعلنا نرجح أن تكون تلك الأحكام والتعاليق للكاتب وليست للروائي لو للولي الطاهر وذلك انطلاقا من نهاية اللوحة الأولى، إذ نجده يقول:

"مدينة الجزائر، تبدو من بعيد، نورا يتوهج نحو الاعلى، ولا أحد يعلم عما تنام عليه من نواقض الوضوء، ومن تدابير عاصفة.

من فوق تبدو ملهى كبيرا من ملاهي تايوان، لكنه خاو، خاو إلا من سرائق لفرفة موسيقية تلبى الظهور، ومن راقصين ورقصات غلبهم النوم.

لكنها، في العمق وفي أسفل الملهى الكبير، هي كهف ملهم، لا آخر لطوله، ولا نهاية لعرضه، تملأ النواب من كل نوع ومن كل حجم.

بعضها ديناصورات.

بعضها تماسيح.

بعضها ثعالب.

بعضها ضفادع وقمل.

بعضها يقضم أيدي بعضه.

بعضها، يقضم أرجل بعضه.

كما نجد أيضا في النص الروائي مستنسخات أخرى تتكرر بصورة واضحة كاعتماد لمقولة: "يا خافي الألفاظ نجنا مما نخاف" الذي اتخذ من صيغة الجمع "نحن" الأساس في التعبير، وتكرر ثلاثة وثلاثين مرة، مستمدا قوة سلطته ونفوذه من الخلفية الثقافية الدينية للمتلقي العربي، الأمر الذي يخلق لديه نوعا من الإحساس بالألفة والإقناع، في الوقت الذي يتجه فيه النص إلى تحفيز وعي القارئ للتفكير فيما وقع من أحداث، ودفعه لاستمراك الأمر، ليصير ذكر ذلك المقول كافيا لخلق رد فعل لدى المتلقي يكون بمثابة البديل لذلك السلوك، وغالبا ما ترتبط دلالة ذلك المقول بما يشبه استغاثة باليس أو عاجز، مما يجعله أكثر إيثارا وارتباطا بالحياة اليومية.

والواضح أن محاولة الكاتب لتجاوز محدثات الواقعية قد دفعته إلى إقتحام المغامرة اللغوية والاستفادة من الإمكانيات الهائلة لاستخدام المجاز وتوظيف الرؤيا الصوفية بمعجمها اللغوي كـ " المريد، المريدات، السفر، الطريق، الوجد، الفناء، الغيبة، الحضور، السكر، الولد، الشاهد، التجلي، الغربة، الصباية، الحريق، الماء، الريح، الحضرة، الطول، الاتحاد، التوحد... الخ"، وما يتبع ذلك من التصرفات في العوالم والأكران وأنواع الكرامات، وبذلك يقترب النص من السحري والعجائبي. غير أن الكاتب الطاهر وطار لا يهف من وراء ذلك التوظيف اللوج في عالم الرؤيا الصوفية والمكاشفة والحلول والنظر إلى الخلاص عبر العالم الآخر حيث الارتقاء إلى المقامات العليا والارتواء من قطوف الدوالي الدانية التي لا تنال إلا بعد المرور بمراحل المكابدة والمجاهدة، وإنما يهدف إلى

بأصولها في الزمن الماضي، وهو ما يؤكد مبدأ الانزياح والخرق في بنية المحكي مما يعطيها أبعاداً دلالية وفنية.

الزمن: الواضح أن زمن الرواية هو الحاضر الذي هو في مرحلة التشكل ولم تتجزأ أو تكتمل أحداثه بعد، وإن كانت أحداث القصة وأزمعتها تجري كلها بصيغة الفعل الماضي، حيث نجد الجملة الفعلية الماضية هي السائدة في الرواية، والمتحركة في استعمالات الفعل المضارع، الذي غالباً ما كان وجوده رديفاً للفعل الماضي الأساسي:

تكتس الولي الطاهر من أعماقه، وقال بصوت منخفض، لا (يدري) ما إذا كان (يخاطب) نفسه، لم (يخاطب) الأثن العضاء.

بحول الله وحده نحن من جديد، (نرجع) إلى أرضنا.

نلاحظ على كلمة أرضنا، كأنما (يريد) أن (يؤكد) أنه لم (يكن يدري) بالضبط أين كانت عينه هذه كل الوقت⁽²⁰⁾، وكان ذلك يأتي تعبيراً عن رغبة الكاتب في الإيحاء إلى القارئ بأن هذا الواقع الراهن هو الحاضر هو امتداد للماضي الذي أصبح حاضراً بفعل الذاكرة وأن أفعال الولي الطاهر التي تقع في الحاضر ما هي في حقيقتها إلا صورة من صور ذلك الماضي، ومن ثم كان التركيز في بنية النص على التساند أو التطابق بين الفعلين الماضي والمضارع، الأمر الذي أعطى القصة ما "يسميه الملفوظيون بـ (مسرحية الأحوال) وذلك: من جهة، لأن المارد لا يهدف إلى مثل هذه المسرحية، أو حضوريتها، وإنما هو يهدف إلى إيصال خبر حصل.

بعضها، يندھش صدور و بطون أو أرحام بعضه..."⁽¹⁸⁾

وقد تكررت تلك التكتلات التي يبدو أن وجودها راجع إلى إلغاء الكاتب لما يمكن تسميته بـ "البعد الآخر" الذي يسمح بتنامي الأفكار وتنوع الرؤى التي تسهم من جهتها في فهم حركية الواقع، الأمر الذي أدى به إلى التدخل أحياناً لتوضيح بعض المواقف أو لتهيئة الحدث أو الرد على محاور مفترض، كما هو الحال في حديثه عن العضاء الذي يبدو وكأنه يجيب صوتاً سألته عن سبب تسميتها ووجودها، إذ يقول:

"متى شئت أناها؟ الله والولي الطاهر أعلم.

متى كانت في حوزة الولي الطاهر؟ لا احد يعلم.

من أين لفت ومنذ متى؟ من أمور الغيب أيضاً.

هل سميت العضاء لسبب ما؟ لا أعرف، عضب، لم نعلم بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم. ومن أطلق عليها هذا الاسم أولاً وأخيراً؟

لا يمكن أبداً الفصل بين العضاء وبين صاحبها سيدي الولي الطاهر. قال الأولون الذين رأوها. كما قال الآخرون الذين لمحوها أو بلغهم أمرها.

والمؤكد لدى الأولين والأخيرين من الأتباع، العضاء إحدى كرامات الولي الطاهر وإحدى معجزات وخوارق هذا الزمن"⁽¹⁹⁾

لقد تعددت مستويات التعبير اللغوي الروائي عند وطار في هذه الرواية حيث لم تعد لغته وصفية تسجيلية وإنما أصبحت لغة رمزية إيحائية إسقاطية تركز على تقنية المفارقة وتشابك خيوط لحظة الواقع الراهن

أشكال الإحساس بمدى عمق الشرح وبالتالي للتمرد عليه. فالكاتب يريد أن يتجاوز أحداث وماسي ذلك الواقع المرفوض الذي يرى فيه مبعثاً للبحث عن أفق جديد يتجاوز فيه الآخر ممارسات الاستكانة والخضوع والاستسلام للأمر الواقع، ولهذا فحين يستعمل المضارع فإنه لا يستعمله كفعل للدلالة على ما يجب أن ينجز على ساحة الواقع أو كبديل لما هو سائد. لذلك نجد الكاتب في بناء أحداث روايته يبتدئ بلحظة حاضرة ثم يرجع إلى الماضي في ثلاث لوحات متلاحقة ثم يعود إلى الحاضر ثم الماضي.. وهكذا، وإذا تمعنا في ذلك أدركنا مدى التقيد الذي تشهده السيرة الزمنية على طول الرواية.

ونلاحظ أن للكاتب يركز في لحظات الحاضر على العواطف والانفعالات النفسية لشخصية الولي الطاهر في حين أنه يجعل الماضي مسرحاً للأحداث التاريخية التي تشكل الخلفية المحركة لتلك العواطف الشخصية، وهو ما يعني أن إغراق الماضي في لحظات الحاضر قد أدى إلى الغموض في المضمون من ناحية وإلى التقيد في البناء الفني للرواية من ناحية أخرى، الأمر الذي يقتضي من القارئ إعادة ترتيب اللحظات السردية للقصة بغية الاقتراب من حقيقة أبعادها الدلالية، ذلك أن الرواية في الظاهر تبدو وكأنها مجرد تجميع لمشاهد ولحظات من مسيرة الولي الطاهر.

وأخيراً يمكن القول بأن الكاتب الطاهر وطار استطاع من خلال التمثل والاستيعاب للثقافات والواقع الخاص أن يقدم لنا عملاً متميزاً يخرج عن الأنماط السردية السائدة ويؤكد بأن الإبداع تجاوز مستمر.

قسنطينة في 23 مارس 2000

ومن جهة ثانية، لأن هذه الاستعمالات التي جاءت رديفة للاستعمال الأساسي للفعل الماضي، لا تقابل بين الماضي والحاضر (كفعلين متعارضين مختلفين، وإنما تعامل الثاني بوصفه استمراراً للأول)، وتظل بالتالي تابعة لوظيفة الفعل الماضي في التعبير عن شيء مضي، دون أن تعارضها بوظيفة الفعل المضارع في التعبير عن الحاضر⁽²¹⁾. وعلى هذا الأساس تكون تلك الاسترجاعات التي يقوم بها الولي الطاهر غير منفصلة عن الحاضر الذي لا يوحى بالتفوق من ذلك الماضي حين يحلنا إليه. وهو ما جعل دور الرواية يكاد ينحصر في رصد الأحداث كما وقعت، والعمل على إيصال الخبر للقارئ وفقاً لتصور الولي الطاهر الذي يتولى سرد الخبر وظروفه مستعملاً صيغة الفعل الماضي. والكاتب إذ ينقل لنا تلك الأحداث أو الوقائع لا بوصفها تشكل هدفه المطلوب الذي يعمل الولي الطاهر على تحقيقه، وإنما باعتبارها من وقائع الحياة الراهنة المولدة للحر. لذلك اتجهت الرواية إلى تركيز اهتمامها على عرض مشاهد واقعية مؤثرة، بدلا من خلق صراعات تجسدها أو تغدها، فالرواية لا تقوم على صراعات مباشرة، وبالتالي فهي تنفجر إلى حبكة نضالية صريحة. والمأساوية فيها تنتج من الحس التميميري الذي تمثله تلك الأحداث والوقائع ويمارسه الولي الطاهر المسكون بقلق مدمر لوجود الإنسان، وهو ما ترفده صور من حقول مخطوطها الدلالي وأبرزه: (الحرب، الأساطور، لهيب انفجار قارورة بنزين، الكلاش، ذبيحة، جرح، دم، جسد، تطاير الرأس، جثث... إلخ..). ومن ثم يكون الموقف الناتج عن ذلك الواقع هو موقف الرفض كشكل من

الهوامش:

- (1) ميخائيل باختين: الملحمة والرواية. ترجمة جمال شحيد. معهد الإنماء العربي، بيروت. ط. 1/1982
- (2) الرواية. ص. ص. 145، 144.
- (3) الرواية. ص. 111.
- (4) الرواية. ص. 106.
- (5) الرواية. ص. 37.
- (6) الرواية. ص. 22، 23.
- (7) الرواية. ص. 118.
- (8) الرواية. ص. 92، وأيضا: ص. 153.
- (9) الرواية. ص. ص. 65، 66.
- (10) ينظر: النص الموارى للرواية، استراتيجيات العنوان: شعوب حليفي. مركز الدراسات العربية. ص.
- (11) الرواية. ص. 107.
- (12) الرواية. ص. 9.

(13) المراد بتعدد اللغات ما ذهب إليه باختين في حديثه عن أشكال الحوارية في الرواية، والذي سماه بـ "الأمليّة" la stylisation، والتي تعني وجود لغة واحدة مهيمنة في الخطاب الروائي، غير أن طريقة توظيفها تجعلها تشخص بطريقة غير مباشرة لغة أخرى ضمنية آتية، تؤدي إلى بفي البعد الأحادي عن النص الروائي وذلك على المستويين الفكري والأسلوبي.

(14) الرواية. ص. ص. 137، 138.

(15) الرواية. ص. 13.

(16) ينظر: جمال الدين الخضور: زمن النص. دار الحصاد للنشر والتوزيع، سورية، دمشق. ط. 1/1995. ص. 17.

(17) الرواية. ص. 8.

(18) الرواية. ص. ص. 97، 98.

(19) الرواية. ص. 14.

(20) الرواية. ص. 11.

(21) النقد والأمليّة: عدنان بن ذريل. منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق. 1989. ص. 242.

مركز أبحاث من أبحاث مركز زنجبار



تأليف: د. أحمد المرحوم

٢٤

مركز أبحاث من أبحاث مركز زنجبار

المؤلف: قاسم بن أحمد الشيخ بالحاج

العنوان: مذكرات من أعماق جزيرة زنجبار

عدد الصفحات: 128

الحجم: 21/15

الناشر: التبيين/الجاحظية

السنة: 2001

عن التداولية

1- التداولية / المصطلح

أول من استعمل هذا المصطلح في اللغة العربية (الذي يقابل في اللغة الفرنسية pragmatique وفي اللغة الإنجليزية pragmatics) هو الأستاذ أحمد المتوكل أستاذ بكلية الآداب بجامعة محمد الخامس بمدينة الرباط بالمملكة المغربية ويبدو أنه لقي استحسان المختصين أصبح متداولاً (عذراً عن التكرار غير المعتمد).

تدرج مدخلتني في إطار الدراسات اللغوية المعاصرة (في المجال الغربي) حيث التداولية تمثل توجهاً مهماً في السنوات الأخيرة، زيادة للفائدة نقدم ملحقاً بنصاً بيبليوغرافياً موجزة لأهم النصوص التي نشرت تتناول موضوعاً متعلقاً بالتداولية. مثل التحضير لهذه المداخلة مناسبة لمحاولة جمع شتات ميدان هو في صدد البلورة ميدان عرف تطور كبيراً منذ الستينيات في البلدان الأنجلوسكسونية ثم استفحل في المجال الفرنسي في الثمانينيات.

ولعلنا مضطرين عند تناول موضوع جديد بالنسبة للميدان العربي للوقوف عند المصطلح لنقول أن ما نورد في هذه المداخلة يعتبر في مجمله اجتهداً خاصاً ساعدنا فيها بعض الزملاء ونقر بكل تواضع أن هذه المصطلحات لا تزال غير مستقرة وعرضة للمراجعة.

تستعرض صاحبة المقال، المبادئ الأولى المؤسسة للتداولية في المساتبات، حيث تناولت المصطلح ونشأته ثم المفهوم وما يشير إليه من مبادئ، فتتحول إلى الحديث عن النظريات المشكلة للتداولية كنظريات الحديث ونظرية أفعال الكلام.

(١) أستاذة، جامعة الجزائر

التداولية / المفهوم

يقول موشلار moeschler (انظر البيوغرافيا المرفقة) أن التداولية تهتم باللغة عند استعمالها أي استعمال اللغة أو الاستعمال اللغوي.

تعني إذن التداولية بدراسة الاستعمال اللغوي (الصفحة 17 من نفس المرجع).

وإذا كنا نتحدث عن الاستعمال اللغوي فإن هذا الاستعمال ليس حيادياً، نلتمس آثاره ليس على مسار التبليغ فحسب بل على النظام اللغوي نفسه.

يبدو بديهياً أن نلاحظ أن بعض الوحدات اللغوية لا يمكن أن تؤول إلا في سياق التلفظ بها كالمبهات مثلاً أي أسماء الإشارة والموصول والأسماء المضمرّة أي الضمائر وكل هذه الظواهر لا تكتمل قبحتها إلا عند إدراجها في الحديث لتمثيل أحد عناصر الوضعية الخطابية.

أقل بداهة أن نقول إن استعمالنا للبنى اللغوية ينتج برجوع عكسي بصمات معينة تؤكد أن الاستعمال اللغوي أو بالأحرى علاماته يمكن أن تطبع النظام اللغوي نفسه.

أما منقولو mainguenu (انظر قائمة المراجع المرفقة) فيرى أن مفهوم التداولية يحل في نفس الوقت إلى فرع من فروع الدراسة اللسانية وإلى تصور معين للغة نفسها وللتبليغ اللغوي يناقض تماماً التصور البنوي حيث أن التوجه التداولي يخترق كل العلوم الإنسانية فلا يمثل نظرية بعينها بقدر ما يمثل نقطة لقاء لمجموعة من التيارات تشترك في بعض الأفكار الأساسية والرئيسية.

والتداولية من جهة أخرى تشير إلى مكون من مكونات اللغة إلى جانب المكونين التركيبي والدلالي، في المكون التركيبي تدرج العلاقات التي تربط الدوال اللغوية بعضها ببعض في حين أن المكون الدلالي يصور العلاقات التي توصل هذه الدوال بالوقائع وهو مرجع الدلالات (المعاني) بطروف استعمالها وأثار هذا الاستعمال على البنى اللغوية.

أما إيلوار eluord (انظر البيوغرافيا المرفقة) فيشير أن التداولية إطار معرفي يجمع مجموعة من المقاربة تشترك عند معالجتها للقضايا اللغوية في الاهتمام بثلاث معطيات لها دور فعال في توجيه التبادل الكلامي وهي:

* المتكلمين (المخاطب والمخاطب)،

* السياق (الحال/المقام)،

* الأسفمالات العادية للكلام، أي الاستعمال اللغوي للكلام).

في الواقع، ينبغي أن نسل أن التداولية نشأت كرد فعل للتوجهات البنوية فيما أفرزته من تصورات صورية مبالغ فيها خاصة عند اللساني الأمريكي تشومسكي Chomsky واتباعه وكذلك اللغو في الاعتماد عند وصف الظواهر اللغوية على التقابل المشهور الذي وضعه دي سوسور de Saussure بين اللغة والكلام حيث أبعد الكلام وهو الذي يمثل الاستعمال الحقيقي للغة من دائرة اهتمام اللغويين واقتصرت الدراسة على بنى اللغة ونظامها.

وإن يبدو، حسب إيلوار، أن اعتبار دور المتكلمين والسياق والكلام العادي في التحليلات اللغوية بشعرنا بنوع من القلق

-ثالثا وأخيرا البعد التداولي حيث ينظر إلى الدليل من خلال العلاقة التي تربطه بمؤوله فيصبح الدليل بذلك قانونا عاما في عالم التبليغ والدلالة.

***نظريات الحديث les théories de l'énonciation**

أشهر من نظر لها للغوي الفرنسي بنفينيست Benveniste⁽²⁾ حيث أكد على ضرورة التمييز بين اللغة كسجل من الألفة ونظام تتركب فيه هذه الألفة واللغة كشط يتحقق من خلال وقائع الخطاب التي تخصصها علامات خاصة، تلك العلامات التي يسميها بنفينيست المؤشرات ودورها يكمن في تصيير اللغة خطابا فعليا.

هذا التصيير الذي يسمى عنده الحديث l'énonciation أو التلفظ أي إجراء اللغة وتحققها من خلال فعل كلامي فردي.

نظرا إلى المساهمة الأساسية لهذه النظريات والتي غيرت نظرتنا للغة تكمن في إبرازها للحقيقة العاكسة (بفعل المطاوعة) لكل كلام حيث أنه يحيل إلى العالم وفي نفس الوقت إلى الفعل الكلامي الذي يؤديه، تلك الأفعال التي يهتم بها اتجاه آخر يمكن أن يندرج ضمن التداولية وهو المتمثل في نظرية أفعال الكلام.

***نظرية أفعال الكلام la théorie des actes de parole**

ترجع هذه النظرية في أول عهدها إلى أعمال الفلاسفة الانجليز أمثال أوستن

Austin⁽³⁾ وقد بين أن اللغة ليست بني ودلالة فقط بل هي أيضا فعل كلامي ينجزه المتكلم أيؤدي به أغراضا فهو عمل يطمح

والاضطراب نظرا لصخب الحياة آثار للممارسات التاريخية والممارسات الفعلية والحقيقية للغة فهذا هو، في نظره، اللحن الذي يدفعه من يريد أن يدرس اللغة في حقيقتها فلا توجد شمة لغة مثالية أو لغة بدون تجسيد حقيقي يشوبه ما يشوب الحياة من صخب واضطراب.

التداولية / النظريات

قلنا في استهلال هذه المدخلات إننا نحاول جمع شتات ميدان معرفي وفعلنا نجد أن مجال التداولية أو التيار التداولي يغطي مجموعة من التوجهات في البحث تتجاوز حدود اللسانيات الموسومة والبنيوية نذكر من بينها:

***سميوتيك بيرس la semiotique de pierce**

التي من خلالها يدعو بيرس⁽¹⁾ إلى تناول الدليل اللغوي في أعاده الثلاثة حتى وإن كانت في الواقع موجودة مجتمعة في كيان واحد فإن ضرورة التحليل تقتضي فصلها للدراسة، نجد إذن:

-أولا البعد التركيبي حيث يتناول الدليل في نفسه فهو بهذا الاعتبار مجرد، دال كامن غير معين وغير مختص فإذا أخذنا مثلا الأحمر الذي هو صفة في المطلق نجد أن دلالاته عديدة فقد يدل على اللون أو علامة الوقوف بالنسبة للمارة أو السيارة أو على الغضب عند احمرار الوجه... الخ.

-ثانيا البعد الوجودي أو الدلالي (المعنوي) حيث يربط الدليل بما يدل عليه وهذه العلاقة تقتضي أن العلاقة موجودة.

فعل شروط إنجازها وميز كذلك بين الأفعال المباشرة والأفعال غير المباشرة في مؤلفه المشهور الذي نعتبره من أهم المراجع في الموضوع (انظر القائمة المرفقة).

ونجد، في الأخير، مجموعة من التحليلات اللغوية تدرج ضمن الدراسات التدلوية تهتم بالخطاب بصفته نصا تحده قواعد معينة سواء أكانا تهتم بالمحادثة أو بالمحاجة أو بالنصوص بمختلف أنواعها فتطورت منذ سنوات قليلة دراسات يمكن أن تدرج كلها فيما يسمى اليوم اللسانيات النصية.

ولاختتام هذه المدخلات، نود تقديم هذه الرسوم ليتضح أكثر المجال الذي نرجو أننا وفقنا في محاولة تقديمه للزملاء والطلبة الأفاضل، هذه الرسوم مقتبسة من مؤلف مؤشرات المذكور أعلاه.

من خلاله أن يحدث تغييرا معينا في سلوك مخاطب (ي) إما بالفعل أو بالكلام،

فالكلام بهذا الاعتبار كما تقول كيربرات -أوريكوني orrechioni-kerbrat⁽⁴⁾ هو عملية تبادل للأخبار دون شك ولكنه أيضا فعل مضبوط بقواعد دقيقة يزعم تغيير حال المخاطب وتحويل نظام معتقداته و/أو مواقفه السلوكية وبالمقابل فهم الكلام وإدراكه يعني تشخيص مضمونه الإخباري وتحديد غرضه التدلوي أي قيمته وقوته الإنجازية.

فعل الكلام في منظور هؤلاء يكون مما يلي:

-فعل لغوي إن صح التعبير acte locutoire كان نقول لا نكتب.

-فعل إنجازي وهو الذي يرفع التغيير acte illocutoire لا نكتب.

-فعل علائقي يتمثل في رد فعل المخاطب للنهي بالاستجابة أو العصيان acte perlocutoire وقد وسع سورل⁽⁵⁾ searle نظرية أفعال الكلام فأوضح لكل

بوقربة لطفي

المؤلف: بوقربة لطفي

العنوان: توشية البداية

نوع التأليف: شعر

عدد الصفحات: 104

الحجم: 21/15

الناشر: التبيين/الجاحظية

السنة: 2001



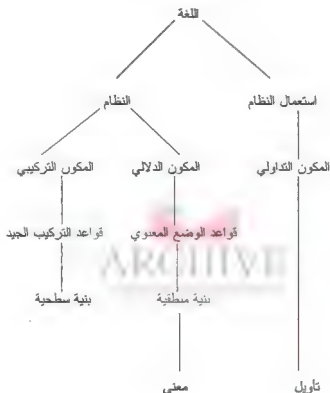
توشية البداية

شعر

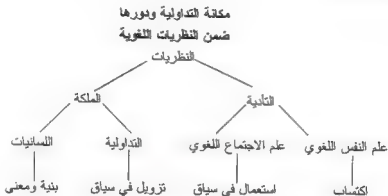


جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى: 2001
الطبعة الثانية: 2001

اللسانيات / التداولية تباين في التوجه والموضوع



يوضع هذا الرمم مستويين في تناول اللغة: مستوى النظام ومستوى استعمال هذا النظام. النظام يتكون من مكونين تركيبين ودلاليين، يولد المكون التركيبي بناء السطحية بفعل قواعد التركيب الجيد أما المكون الدلالي فيفرغ بناء المنطقية بفعل قواعد التفريغ الدلالي، تلك البنى تكتسي معنى ليس هو دلالة القول الناتج عن عملية الحديث أو التلفظ، نستنتج من ذلك أنه ينبغي أن يكمل بإضافة المعنى التداولي أو دلالة القول وهذا الذي يضطلع به المكون التداولي أثناء عملية التأويل التي يقوم بها المتكلمون أثناء الحديث.



موضوع النظرية التداولية

المواضع

(1) بيرس Pierce عالم منطق أمريكي لم تجمع كتاباته إلا بعد الثلاثينيات في مؤلف بعنوان collected papers لم يترجم إلى الفرنسية إلا سنة 1987 (انظر السيرة المعرفية).

(2) بنفيسا Benveniste لغوي فرنسي توفي في أولدر العقد الماضي.

(3) أوستن Austin فيلسوف إنجليزي من قطب المدرسة التحليلية.

(4) كبريات لوريكيوي kerbrat-orrechioni لغوية فرنسية تدرس بجامعة ليون، قد فقهنا قولها بتصريف بسيط من مؤلفها l'énonciation de la subjectivité dans le langage.

(5) سارل Searle تلميذ لوستن هو الذي أرسى قواعد نظرية الفعل الكلام.

قائمة المراجع المرفقة:

1-J.P. Austin: quand dire c'est faire, traduction, Gilles Iane, Editions du seuil, 1970.

2-R.Eluerd: Pragmatique linguistique, Paris, Hadette, 1985.

3-D.Maingueneau: Approche de l'énonciation en linguistique française, Paris, Hachette, 1981

4-J.Moeschler: Enonciation et conversation, CREDIF, 1985.

5-C.K.Orechioni: L'énonciation de la subjectivité dans le langage, Armand colin, 1980.

6-J.L.Searle: Sens et expression, tard: Joelle Proust, Editions du Seuil 1972.

في إطار النظريات ذات المعنى التشومسكي، تفصل التداولية، نظرية التأدية. عن اللسانيات ومهمتها وصف آليات غير اللغوية لتأويل الأقوال من جهة ومن جهة أخرى وبصفتها مجال نظري حاصل تشخص العلاقة الموجودة بين موضوع اللسانيات (البنية والمعنى) وظواهر التأدية.

الخلاصة

وإن كان لابد من خلاصة فإننا نقول إن الظواهر التي تهتم بها التداولية -وهي بهذا الاعتبار مادة «إصلاحية»- هي تلك لا يعالجها لا علم التراكيب ولا علم الدلالة، ظواهر متنوعة متعلقة باستعمال اللغة في مقام ما وكذلك بمسائل إسناد المرجح وإدراج القوة الإنجازية... الخ.

ينبغي إذن التخلي عن مشروع يروم إلى إدراج التداولية ضمن اللسانيات بل ينبغي وضع قاعدة التداولية قادرة على التفاعل مع اللسانيات للوصول إلى تحليل شامل لظاهرة إحداث الكلام وتأويله.

مصادر الاحتجاج عند النحاة العرب

كانت اللغة العربية فصيحة بريئة من اللحن غير مشوبة بلوثة الأعاجام، وظلت كذلك عندما كان العرب يتكلمونها بالفطرة والسليقة، لا يعتمدون على أصول معروفة، ولا يرجعون إلى قواعد مدروسة، فلما اتسعت الفتوحات الإسلامية، ودخل الناس في دين الله أفولجا، وانتاح المسلمون في الأرض، واتسعت رقعة الإسلام، وتأثرت العرب بغيرهم، واختلطوا بالأمة الأخرى بدأ اللحن في أول الأمر بسيرا على السنة بعض العرب، ثم انتشر وقشا، فخشي العلماء أن تفسد ملكة العرب، ويتسرب اللحن إلى القرآن الكريم، ويسري إلى السنة النبوية، فعكفوا على وضع أصول وضوابط تعصم القرآن الكريم من وباء اللحن، والمنة النبوية الشريف من التحريف والخطأ، وعنى العلماء في أواخر القرن الهجري، والثاني والثالث باستقراء النصوص اللغوية، مع استنباط القواعد منها، حتى صار لنا هذا البناء النحوي التراثي الشامخ الغالد الأثر.

أهم ما اعتمد عليه العلماء في بناء هذه القواعد هي للمصادر السماعية، موضحين طرق استنباط الأصول العامة للنحو. والمصادر السماعية تنحصر في كلام من يوثق بفصاحته، وهي على الترتيب:

- 1- القرآن الكريم.
- 2- السنة النبوية الشريفة.
- 3- كلام العرب للفصحاء.

يستقرئ الدكتور عبد المجيد لعراس أهم المصادر التي شكلت الأرضية التي اتبنت عليها اللغة العربية الفصحى، أو ما يسمى بمصادر الاحتجاج، ويحددها بالقرآن الكريم الذي هو أعلى مصادر الثقة، باختلاف قراءاته، بما في ذلك الشاذة منها، شريطة أن تكون موافقة للقياس وبالأحاديث الشريفة التي عرض فيها لحجج المؤيدين والمعارضين للاحتجاج بها، مع ذكر حجج المنصفين، ثم بكلام العرب بتحديد المقاييس الجغرافية والزمانية والوضعية له.

بعد ثم بقوله تعالى: (ثُمَّ لِيَقْطَعْ) الحج: 15.

وأما الحديث النبوي الشريف فذهب فريق من حذائق العربية إلى أن الحديث الشريف يعدّ مصدراً من مصادر العربية التي يستشهد بها، لأن الرسول عليه الصلاة والسلام أبلغ العرب وأفصحهم قاطبة وأحاديثه أصح سنداً من جميع ما نقل من كلام العرب، ويؤيد ذلك أن العلماء تشدّدوا في ضبط ألفاظ الحديث والتحري في نقله، لذلك يغلب على الضن أن الحديث مروى بلفظه، وهذا يكفي في تقرير الأحكام النحوية، وثبت الألفاظ اللغوية.

وأما فريق آخر من النحويين، وهم الكثير فيرى أن الحديث الشريف لا يعدّ مصدراً من مصادر الاستشهاد النحوي، وليس أصلاً من أصولهم وحجتهم أن الرسول صلى الله عليه وسلم لا جدل في أنه فصيح العرب لساناً ولبلغهم كلاماً وأبرعهم بياناً، وحديثه أصح ما ورد إسناداً، غير أننا لا ننكح أن لفظه هو لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم لسببين اثنين:

1- إجاز رواة الحديث النقل بالمعنى، فقد نقلت الحادثة الواحدة في زمانه صلى الله عليه وسلم بألفاظ مختلفة، وروايات متعددة، من ذلك حديث: ((خذها بما معك من القرآن)). وفي رواية: ((ووجنتها بما معك من القرآن)). وفي رواية أخرى: ((ملكتها بما معك من القرآن)).

مع أننا جازمون أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يلفظ بهذه الألفاظ كلها، ولا نجزم أيضاً بأنه قال شيئاً منها، بل قال لفظاً آخر مرادف لهذه الألفاظ المذكورة، ثم أننا نعلم يقيناً أن الرواة لم يضبطوا الحديث بالكتابة اعتماداً على الحفظ، فالضبط عندهم هو الاحتفاظ بالمعنى، وأما ضبط الألفاظ فلا يعنون به. والثاني: وجود اللحن في الكثير من الأحاديث الشريفة المروية من بعض الرواة، لأن الكثير منهم ليسوا عرباً بالسليقة

فأما القرآن الكريم فهو أعلى مصادر النحو واللغة، وأهمها، وإن تعدت قراءاته. فكل قراءة قرأ بها جاز أن يحتج بها عربية، سواء منها المتواترة أم الأحاديث لم الشاذة، فيجوز الاحتجاج بالقراءات الشاذة إذا وافقت لقياس المعروف، ولما إذا خالفته لقياس المعروف فلا يحتج بها إلا في مثل ذلك الحرف بعينه فقط، ولا يجوز القياس عليه. وقد قال العلامة الإمام جلال الدين السيوطي في هذا المقام في كتابه "الاقتراح": «ولا أعلم خلافاً بين النحاة في الاحتجاج بالقراءات الشاذة، وإن كان الفقهاء قد اختلفوا في الاحتجاج بها في الفقه».

فقد احتج النحويون بالقراءات الشاذة على جواز دخول لام الأمر على المضارع الذي بناء الخطاب بقراءة (فبذلك فلتفرحوا) . يونس: 58. كما احتجوا على جواز إدخالها على المضارع المبني بالنون بالقراءة المتواترة: (ولتحمل خطابكم) العنكبوت: 1. وقد طعن الميزاب ومن لب لفه من النحاة المتقدمين على بعض القراء مثل حمزة وعاصم وابن عامر على الرغم من ثبوت قراءاتهم بالأسانيد الصحيحة المتواترة، ولا ريب أن ثبوت هذه القراءات دليل قاطع على جوازها عربية.

وقد احتج ابن مالك بهذه القراءات وأبهرى للدفاع عنها، وتصدى لمن يطعن فيها، فقد احتج لجواز العطف على المضمر والمجرور من غير إعادة حرف الجر بقراءة حمزة: (واتقوا الله الذي تسعون به والأرحام) النساء: 1. بقراءة جرّ الأرحام، واحتج أيضاً على جواز الفصل بين المضاف والمضاف إليه، بمفعول المضاف، بقراءة ابن عامر: (وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركائهم) الأنعام: 37، بنصب أولاد وجر الشركاء. كذلك بقراءة حمزة على جواز سكن لام الأمر

لهمدان وكتابه لوائل بن حجر والأمثال النبوي، فهذه يصح الاستشهاد بها في العربية».

ويمكن أن نرد على الذين يمنعون الاستشهاد بالحديث لأنه جاز نقله بالمعنى بأن نقل الحديث بالمعنى منعه أكثر العلماء وأبو روايته وإن أجازوه بعضهم، بشرط أن يكون لراوي على علم بما يغير المعنى، وأن يكون خبيراً باستعمال الألفاظ ومواقعها، ثم إن الذين يجيزون رواية الحديث بالمعنى يعترفون بأنها رخصة خلاف الأولى، والرخصة تُجَنَّب إليها حين الضرورة، فالرواية باللفظ أولى. قال ابن خلدون: «والفقلان من جواز الرواية بالمعنى بأنها خلاف الأولى، وغلبة الظن كافية في مثل تلك الأحكام، بل في الأحكام الشرعية، فلا يؤثر فيها الاحتمال المخالف للظاهر، وإن جواز النقل بالمعنى في غير ما لم يدون في الكتب فلا يجوز تبديل ألفاظه، كما قال ابن الصلاح، وتكوين الحديث وقع في الصدر الأول قبل فساد العربية».

وأما المانعون الذي احتجوا بوجود اللحن ووقوعه في كثير من الأحاديث التي وقع فيها اللحن قد خرجت على التي وقع فيها اللحن قد خرجت على الوجه الصحيح وألفت في هذا الشأن كتب من ذلك كتاب «التوضيح في حل مشاكل الجامع الصحيح» لابن مالك، ثم أن وقوع اللحن في بعض الأحاديث لا يوجب ترك الاستشهاد بكل الأحاديث النبوية الشرعية، فقد وقع اللحن والتصحيح في كلام العرب، سواء أكان نثراً أم شعراً، ولم يختلف العلماء في الاحتجاج به. وأما منع علماء العربي المتقدمين الاحتجاج بالحديث مثل سيبويه ومن لف لقه، فلأنهم كرسوا كل عنايتهم إلى الاحتجاج بالقرآن الكريم، فقد احتج سيبويه بأكثر من 300 آية في كتابه ولم تكن كتب الحديث منتشرة ولا في متناولهم، وغير خاف على أن سيبويه كان يطلب الحديث في

والقطرة، وليست العربية لغتهم، بل تعلموها من طريق الصناعة النحوية، فهذه السببين لم يستل المتقدمون بالحديث الشريف، وفي مقدمتهم إمام الصناعة النحوي بلا منازع وحادي عيسها بلا مدافع سيبويه في كتابه، وكذلك الكسائي، وقال قال في هذا المقام أبو الحسن بن الضائع في شرح الجمل: «تجوز الرواية بالمعنى هو السبب عندي في ترك الأئمة مثل سيبويه الاستشهاد على إثبات اللغة بالحديث، واعتمدوا في ذلك على القرآن الكريم، وصريح النقل عن العرب، ولولا تصريح العلماء بجواز النقل بالمعنى في الحديث لكان الأولى في إثبات فصيح اللغة كلام النبي صلى الله عليه وسلم لأنه أفصح العرب، وابن خروف يستشهد بالحديث كثيراً، فإن كان على وجه الاستظهار والتبرك بالمروى فصيح، وهن كان يرى أن من قبله أغفل شيئاً وجب عليه استبرأه فليس كما رأى».

وبعد، فهاتان وجهتان: وجهة المجوزين ووجه المانعين، وأما الإمام أبو إسحاق الشاطبي، فقد وقف موقفاً وسطاً فقد أجاز الاستشهاد بالأحاديث التي عني روايتها بالفاظها لحكمة خاص كيان جوامع كلمه صلى الله عليه وسلم وفصاحته. قال في شرح الألفي: «لم نجد أحداً من النحويين استشهد بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم يستشهدون بكلام أجلاف العرب وسفهاءهم وأشعارهم التي فيها الفحش والخنى، ويتركون الأحاديث الصحيحة، لأنها تنقل بالمعنى، وتختلف رواياتها والفاظها بخلاف كلام العرب وشعرهم، فإن روايتهم اعتوا بالفاظها لما ينبت عليها من النحو...».

ويقول في هذا المقام أيضاً: «وأما الحديث فعلى قسمين: قسم يعتني ناقله بمعناه دون لفظه، فهذا لم يقع به استشهاد أهل اللسان، وقسم عرف اعتناء ناقله بلفظه لمقصود خاص كالأحاديث التي قصد بها بيان فصاحته صلى الله عليه وسلم ككتابه

الأحاديث التي نوتت في المصدر الأول، وليست من السنة المتقدمة.

وبعدُ فهذا ملخص ما ورد بالاستشهاد بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم.

أما الاحتجاج بكلام العرب فيشترط ثبوته عن العرب الفصحاء الذين يوثق بعربيتهم. وقد ثبت من غير خلاف أن الفصح القبايل العربية وأفضلها انتقاء للألفاظ وأحسنها جودة للمعاليب هي قريش.

ومن بين القبائل التي اشتهرت بكمال الفصاحة وميلامة العبارة وجمالها، وعنها أخذ اللسان لعربي، وعنها نقلت اللغة قبائل لند وقيس وتميم. فمن هذه القبائل التي أخذ عنها أكثر ما روي. وقد اعتمد عليها في الإعراب والتصرف والغريب أيضاً، ثم تليها هذيل وبعض كنانة، وبعض الطائيين. ويؤخذ من سائر القبائل الأخرى، وكما لم يثبت الأخذ عن الحضرمي لأنها قد اعترأها الحر وعرض لها الفساد والخطأ والاختلال. قال ابن جني: «علة امتناع ذلك ما عرض للغات الحاضرة وأهل المدر من الاختلال والفساد والخطأ، ولم علم أن أهل المدينة باقون على فصاحتهم، ولم يعترض شيء من الفساد للغتهم لوجب الأخذ منهم، كما يؤخذ عن أهل الوبر».

وكذا لو شاع في أهل الوبر ما شاع في لغة أهل المدر من اضطراب الأسماء وخليها لوجب رفض لغتها، وعلى ذلك العمل في وقتنا هذا لأننا لا نكاد نرى بدويًا فصيحاً... ثم قال فينبغي أن يستوحش من الأخذ عن كل أحد إلا أن تقوى لغته وتشيع فصاحته».

فلم يؤخذ من أهل الوبر من الذين يتأخرون أمما أعجمية، كما لم يؤخذ عن لخم ولا جذام، لأنهم كانوا يجارون القبط وأهل مصر، ولا عن إياد، ولا عن قضاعة، ولا عن غسان لأنهم كانوا مجاورين أهل الشام، وأكثرهم من النصاري الذين يلهجون بغير العربية في تراثيلهم الدينية، وكذلك لا تؤخذ اللغة عن النمر، ولا تغلب، ضرورة أنهم

أول عهده بالعلم، ثم التف إلى علم اللغة وهنا نتساءل هل تم تكوين حديث رسول الله (ص) قبل أن يتسرب الفساد إلى اللغة العربية كما قال ابن خلدون، والحق أقول أن ابن خلدون قد بالغ في حكمه أن فساد اللغة كان بعد أن تم تكوين الحديث.

ويرى العلامة الأستاذ الأكبر الشيخ محمد الخضر حسين أن التكوين جاء بعد فساد اللغة. ومع ذلك كان هناك من المدونين من نشأ نشأة عربية في بيئة نائية عن تيار اللحن وروائه مثل مالك بن أنس والزهري، ويرى العلامة أيضاً أن هناك من الأحاديث ما لا يختلف في الاحتجاج بها وهي أنواع ستة:

أولها: التي دونها من لم تقصد مسليقته ونشأ في بيئة عربية خالصة غير مشوبة بلكنة الأعاجام.

ثانيها: ما كان يروى شاهد على مخاطبة النبي كل قوم بلغتهم.

ثالثها: ما رواه من عرف لغة لا يجيز للرولية بالمعنى.

رابعها: الأحاديث التي تحتوي على الألفاظ التي يتعبد بها أو التي أمر بالتعبد بها.

خامسها: الأحاديث التي تروى بقصد بيان فصاحته صلى الله عليه وسلم والاستدلال على براعة كلامه وجوامع كلمه.

سادسها: الأحاديث التي اتحد لفظها لكنها جاءت بطرق متعددة.

هذا ولنا منكرين أن هنالك بعض الأحاديث التي لا اختلاف في عدم الاحتجاج بها ونقصد بها الأحاديث التي رويت في كتب المتأخرين لأنها لم تكون في المصدر الأول.

وخلاصة الموقف أن الأحاديث التي تختلف الآراء في الاحتجاج بها فهي

هل تشترط العدالة في المتكلم؟

لم يشترط أحد العدالة في المتكلم لأن العربي يلجج بسليقته ويتكلم بسجيته، وينطق بفطرته دون تكلف ولا تسخيلس وإنما اشترطوا العدالة في الراوي، فلا بد أن يكون ثقة، ولذلك كثر سيبويه في كتابه "من الحديث عن الثقة" كقوله: «حسنتي الثقة أو حسنتي من لا أتهم»، وكان يعني بذلك أبا زيد.

وقد دعى الوضاعون للشعر وما أكثرهم بعض الأبيات، فاحتجوا بها ظناً أنها للعرب، وفي كتاب سيبويه "خمسون بيتاً بعد الألف"، وهذه الخمسون مجهولة القائل، موضوعة، وقد نصبت إلى العرب كتباً، من ذلك هذا البيت الذي هو شاهد على فتح المثنى:

أعرف منها الجيد والعينانا ومنخرين
أشبهها ظليباننا

وقد يمال مسائل ويقول: ما مسبب
الوضع؟

نقول: لطالب الوضع كثيرة ومتعددة ومختلفة، فقد يكون سبب الوضع مذهبية، وقد يكون سياسياً، وقد يكون للسبب نصرة لراي يؤيده الوضع أو توجيها لكلمة صدرت منه وتعتب لها، وما إلى ذلك.

وقد يمال مسائل ويقول: أي لغة من
لغات العرب يحتج بها؟

فنقول: إن اللهجات العربية مهما تنوعت واختلفت يحتج بها، فلم يرد النحاة إحدى اللغتين بالأخرى. قال أبو حيان: «كل ما كان لغة لقبيلة قيس عليها». ومن ذلك لغة أهل الحجاز في إعمال ما، ولغة تميم في إعمالها، وكلتاها يقبل القياس ويعتمدهما ويعول عليهما في استنباط الأحكام ولا ترد إحداها بالأخرى لكن يجوز لنا أن نتخير إحداها ولهذا لا يجوز التأويل في اللغات، فلا تقول لغة لتلحق باللغة الأخرى لأن التأويل لا يسوغ إلا إذا كانت الجادة على شيء، ثم ظهر شيء أضر مخالفاً لتلك

كانوا بالجزيرة يجاورون اليونان، ولا عن بكر لمجاورتهم الفرس والقيط، ولا تخذ عن عبد القيس، ولا عن أزد عمان السخين يسكنون البحر لشدة اتصالهم بالفرس والهند، ولا تخذ اللغة عن أهل اليمن أصلاً لشدة اختلاطهم بالحيش والهند أيضاً، ولا تخذ اللغة عن أهل الطائف، لأنهم شديدي الاتصال بتجار الأمم المقيمين عندهم، وكذلك أهل اليمامة وثقيف وبني حنيفة. أما أهل حضرة الحجاز فلا يؤخذ عنهم لأن نقلة اللغة اتصلوا بهم حين زحف القصاد إلى لغتهم وخالطوا غيرهم من الأمم.

ثم نقول: ما هي الأمصار العربية التي قامت بنقل اللغة عن العرب؟

لم يبق بنقل اللسان العربي إلا أهل البصرة والكوفة، يعتمد هؤلاء النقلة على رواية النقات منهم عن العرب بالأسانيد المعتمدة من نثر ونظم.

هل يحتج بكلام المحدثين والمولدين؟

اجمع العلماء على عدم الاحتجاج في اللغة والعربية بكلام المحدثين والمولدين، ولم يشذ إلا الزمخشري، فيرى أن هذا الحكم لا ينطبق على أئمة اللغة فقد استشهد على مسألة بقول أبي تمام، ثم قال: «وإن كان محدثاً لا يستشهد بشعره في اللغة، فهو من علماء العربية فأجمل ما يقوله بمنزلة ما يرويه، ألا ترى إلى قول العلماء للدليل عليه بيت الحماسة فيقتنعون بذلك لتوثقهم بروايته وإتقانه».

من هو أول الشعراء المحدثين؟

بداية الشعراء المحدثين من بشار بن برد، وقد قال العلماء ما احتج سيبويه بإمام النحاة بشعره إلا انقاء شره، لأنه قد هجاه حين ترك الاحتجاج بشعره. وقد نق نعلب عن الأصمعي أن آخر من يضحج بشعره هو إبراهيم بن هرمة، وهو الذي ختم الشعر به.

الذي فارق ما عليه بقي بابه، وانفرد عن ذلك إلى غيره.

وينقسم كلام العرب من حيث الاطراد والشذوذ إلى أقسام أربعة: الأول مطرد في القياس والاستعمال، وهذا هو ما عليه أكثر كلام العرب، مثل أحببت محمدا وممرت بخالد، وجاء علي. والثاني مطرد في القياس شاذ في الاستعمال، كما إذا أتيت بالماضي من يذر ويدع فإن ماضيهما تركا وأميتا، ولم يستعمل إلا شذوذًا، والقياس لا يأباهما، وكذلك ورود خبر عيسى اسما مفردا في البيت المتقدم آنفا:

لا تكثرن إني عصيت صائما

والكثير وروده فعلا لا اسما. لثالث مطرد استعمالا لكنه شاذ قياسا، وذلك مثل استحوذ الذي ورد في القرآن الكريم: (استحوذ عليهم الشيطان) المجادلة: 19. والقياس استحاذ كاستقام، أصلها استقوم فقلت الولو ألفا. الرابع شاذ قياسا واستعمالا كتولهم فرس مفود، وتوب مصون، والقياس مفود ومصون. والقسم الرابع: وبعض العلماء قسم كلام العرب إلى خمسة أقسام: مطرد وعالم، وكثير، وقليل، ونادر. فقال المطرد هو ما لا يتخلف، والغالب هو أكثر الأشياء، ولكنه يتخلف، والكثير دونه، والقليل دون الكثير، والنادر هو ما كان أقل من القليل.

وبعد، فهذه نبذة يسيرة عن مصادر الاحتجاج عند النحاة في العربية ونسأل الله المزيد من التوفيق (ما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب).

الجادة، فلا يسوغ التأويل في لغة واحدة لم تتكلم العرب إلا بها.

هل يحتج بكلام مجهول قائله؟

اختلف العلماء في الاحتجاج بكلام مجهول القائل، ومنهم من منع الاحتجاج به خشية كون للكلام المجهول القائل لمحدث أو لمولد، وقد يكون بغير الموثوق بقصاحته من ذلك ما استشهد به الكوفيون في باب إعراب الفعل فأجازوا إظهار أن بعد كي وهو هذا البيت:

أردت لكيما أن تلير بقرتي فتتركها
شنا ببداء بلقع

وهو مجهول قائله، وكذلك استشهد النحاة لخبر عسى في أفعال المقاربة بقولهم:

أكثر في العذل ملحا دائما

لا تكثرن إني عصيت صائما

وهو بيت مجهول غير معروف وغير منسوب. ويرى فريق من العلماء أن الشاهد الذي جهل قائله يصح الاحتجاج به، كما صح الاحتجاج بالخمس بيتا المجهولة في كتاب سيبويه.

وأرى أن الخمسين شاهد التي في كتاب سيبويه ليست كغيرها، لأن سيبويه هو إمام الصناعة النحوية، وهو ثقة معروف، ولا ينقل إلا عن ثقة، فالفرق شامع جدا بين الخمسين المجهولة القائل في كتاب سيبويه وبين الشواهد الأخرى المجهولة القائل في غيره من الكتب.

وممك الختام أريد أن احذو حذو ابن جني في تقسيمه للمسموع من كلام العرب.

فقد قسم ابن جني كلام العرب المسموع إلى قسمين اثنين: مطرد وشاذ. فالمطرد هو ما استمر من الكلام متتابعًا لا يخالف بابه في الإعراب وغيره، والشاذ هو

السرديات واللسانيات

أية علاقة؟ (**)

إذا كان الحديث عن خصوصيات الأجناس الأدبية، بشكل عام مهمة صعبة ودقيقة، فإن الأمر يزداد صعوبة وتعقيدا حين يتعلق الموضوع أساسا بدراسة الجنس الروائي، نظرا لأنه الجنس الأدبي الوحيد، من بين كافة الأجناس الأدبية الأخرى الأكثر جدة وتجددا في الوقت ذاته، مما دفع بعض السطريين، كباحثين مثلا، لمقارنة دراسته بدراسة «اللغات الحية» من حيث المشاكل التي يطرحها، مقال تشبيهه دراسة الأجناس الأخرى الكلاسيكية، بدراسة «اللغات الميتة».

فإذا كانت الأجناس الأدبية الكبرى المعروفة المشار إليها سابقا (الملحمة، والتراجيديات، والكوميديا). قد اكتملت معالمها واتضحت خواطرها للعريضة، مما مكن المنظرين والأدباء، على حد سواء، من تكوين تصورات واضحة ومكتملة عنها. تمثلت في كثرة الكتب التي تناولتها بالتحديد. فإن الأمر على خلاف ذلك تماما فيما يخص الرواية، فهي بالإضافة إلى كونها لم تكتمل بعد، فإنها توجد في حالة تجدد وتطور دائمين، كما لاحظ ذلك باحثين: (إن الرواية على خلاف الأنواع الأخرى، لا تمتلك قوانين خاصة، وما هو فعال تاريخيا، يتشكل من عدة نماذج روائية، وليس من القواعد الروائية بحد ذاتها. (١))

يحاول عبد العالي بوطيب تثبيت العلاقة المنهجية بين مجالين منهجيين في علوم اللغة والنقد الأدبي وهما: السرديات واللسانيات، وهو بذلك يؤسس لمجال جديد للنقد الروائي الذي يبنى على أساس أعمال مجموعة بارزة من النقاد البنويين والشكلايين واللسانيين: أمثال: ياكيمسون ويارت وياختين وجريمان وبريموند، وعلى أساس بعض المفاهيم مثل: اللتصاص والحوارية والمسمياتية السردية...

(٢) استاذ بكلية الآداب، مكناس، المغرب.

(١) البيان: العدد 367 - شهر ي 2001

الإبداعية التي تجعل منه جنسا أدبيا متميزا عن الأجناس الأدبية الأخرى، سيرا مع الرأي القائل، إن: (مفهومنا عن النوع ينبغي أن يكتفى على الجانب الشكلي)⁽⁵⁾ كما يقول صاحب كتاب «نظرية الأدب»، أقول عوض ذلك، أصبحنا أمام دراسات تتستر عن هذا العجز المنهجي في مواجهة جوهر الإشكال، إما بمقارنة الرواية بأجناس أدبية مشابهة لها، وإما بالتحول للتاريخ الأدبي قصد ربط الرواية بالأجناس الأدبية السابقة عنها، ولتي تعتبر الرواية امتدادا متطورا لها. كما تنبه لذلك b.valette (إن محاولات تعريف الرواية، رغم أنها من الكثرة بالقدر الذي هي عليه، فإنها تصنف عمليا، جميعها في حطوتين اثنتين:

أ- إما أن تقابل الرواية بأجناس أدبية أخرى مجاورة (القصص، حكاية، سيرة ذاتية أو تاريخية...) .
ب- أو تستعرض التطور التاريخي لنشوء الرواية...)⁽⁶⁾

وبذلك يمكن القول، إن المحاولات للتطبيقية الأولى التي تناولت الرواية تبقى مع ذلك دراسات تتدرج في مجال تاريخ الأدب، أو سوسيولوجيا الأدب، أكثر منها دراسات تدخل في إطار محاولة استخلاص خصوصيات هذا الجنس الأدبي، بالتعامل معه، في ذاته ولذاته، كشكل تعبيرى متميز عن غيره من الأجناس الأخرى. إلى أن جاء الشكلاونيون الروس، أوائل هذا القرن، فحققوا، باعتراف الجميع، ما يمكن أن نسميه حسب باشلارد بـ «القطيعة الاستمولوجية» مع التصورات الأدبية السابقة، وذلك بدعوتهم للاهتمام بدراسة ما يجعل من عمل ما عملا أدبيا، ولا شيء

وغياب القواعد هنا يعتبر من أولى الصعوبات التي تولجه كل باحث يود الخوض في هذا المجال، يقول بيرنار فاليت b.valette: (مهمة النقاد والمنظرين أصبحت أكثر صعوبة أيضا، لغياب القواعد التي على الروائيين اتباعها أو خرقها، فعوض مذاهب كونية، لا توجد إلا تقاليد، وهي أيضا تختلف تبعا لتقلبات التقاليد الأدبية).⁽²⁾

غير أنه إذا كانت مسألة غياب القواعد تشكل عائقا في وجه دارسي الأعمال الروائية، نقادا ومؤرخين، فإنها تشكل، بالمقابل، عنصر إغراء وتشجيع بالنسبة للكاتب والمبدعين، الذين أصبحوا يشعرون وهم يمارسون الكتابة للرواية، أنهم أكثر تحررا من كل القيود المتواضع عليها، التي من شأنها عرقلة رغبتهم في التعبير عما يحسونه، ولم لا ! (والرواية هي الجنس الأدبي الذي يرفض، قبل كل شيء، القواعد والمذاهب الاستيقية، والحدود التصنيفية، وروية النقاد الذين يسعون لإقامة نظرية أدبية، إنه- جنس أدبي- يستهوي للكاتب بالحرية التي يمنحها لهم)⁽³⁾ لدرجة وصفه معها الذائق ميشيل رايمون بـ (جنس بلا قانون)⁽⁴⁾، من هنا يمكن تصور حجم الصعوبات التي تعترض الباحث، وهو يواجه جنسا أدبيا على هذه الدرجة من التنوع واللونة، الأمر الذي انعكست آثاره «السلبية» بشكل واضح على نوعية الدراسات والأبحاث التي شملت هذا اللون التعبيري على مر العصور.

وهكذا وعوض أن تولجه هذه الدراسات إشكالية هذا الجنس الأدبي في ذاته، محاولة استخلاص خصوصياته

الأدبي، باعتباره بنية مستقلة ومكتفية بذاتها، بعيدا عن كل ما هو خارج-نصي extra-texte الواقع مثلا، مما يمكن أن تكون له انعكاسات سلبية على الدراسة الأدبية / (إن الأدب قبل كل شيء- محاكاة- للحياة كما هي، وللحياة الاجتماعية بشكل خاص، غير أن الأدب ليس بديلا عن علم الاجتماع أو السياسة، وهو يمتلك هدفه وتبريره الخاصين به)⁽¹¹⁾ بل هناك من ذهب إلى ما هو أبعد، فنأدى بضرورة قطع الصلة بين النص والمؤلف، كخطوة ضرورية أولى في سبيل إقامة صرح علم الأدب: (فالعديد من الباحثين أكد خلال العشرين سنة الأخيرة، بأنه من غير الممكن الوصول لدراسة علمية للظاهرة الأدبية إلا بشرط عدم طرح مسألة المؤلف، فهي بالفعل غريبة جنريا عن الفكر العلمي).⁽¹²⁾

كل هذه التحولات كانت نتيجة مباشرة، كما "أشرنا، للخطوة التي دشنها وقادها الشكلايون الروس، والتي عمت أصدائها لتشمل دراسة بحثنا هذا، ويكفي لإدراك ذلك التذكير بقيمة العمل الطلائعي الذي أنجزه الباحث الروسي ف.بروب v.propp في كتابه «مورفولوجية الحكاية الشعبية الروسية» بوصفه أحد أفراد هذه الجماعة، والاتفاق التي فتحها مشروعه في وجه دراسي هذا اللون التعبيري على الخصوص، وهي المساهمة التي ما فتئ الباحثون يشيدون بها حتى الآن: (على أن المساهمة المركزية لبروب في مجال البحث الأدبي لا تتلخص في اكتشافه نموذجا عاما في تفسير القصص، وإنما في الأفق الذي أصبح ملموسا بعده، فلقد انفتح الطريق فجأة أمام بحث مستقل في المحكي، يعتمد على

غير ذلك، يقول ياكوبسون jacobson: إن موضوع علم الأدب، ليس هو الأدب، وإنما الأدبية، أي ما يجعل من عمل ما عملا أدبيا).⁽⁷⁾

وبذلك وضعوا حدا للوضعية الشاذة السابقة التي كان عليها الأدب باعتباره (رضا لا مالك لها)⁽⁸⁾ على حد تعبير بنسلوفسكى. فما هي نتائج هذا التحول الإجرائي والمنهجي على الدراسة الأدبية بشكل عام، ودراسة النصوص المرديّة والروائية منها على الخصوص؟

إذا كنا قد قلنا سابقا إن الشكلايين الروس قاموا بما يشبه القطيعة الابستمولوجية في مجال الدراسة الأدبية، فذلك ليس من قبيل المبالغة، ويكفي لإبرار ذلك أن نورد مبدئين ثنتين من المبادئ الهامة التي ارتكزوا عليها في بناء تصورهم لكيف ينبغي أن يكون التعامل مع النصوص الأدبية، الأول: (هو وضع العمل الأدبي في مركز اهتمامهم، رافضين المقاربات الميكولوجية أو الفلسفية أو الموسولوجية التي كانت في ذلك الوقت تسيطر النقد الأدبي الروسي).⁽⁹⁾ أما الثاني فقد لخصه فسلوفسكي في عنوان إحدى مقالاته «الفن كنسق»: (فن طريق رفضهم كل صوفية لا يمكن إلا أن تحجب فعل الخلق، والعمل الأدبي ذاته، حاول الشكلايون وصف صناعة هذا الأخير بمصطلحات تقنية)⁽¹⁰⁾، وهو ما انعكس بشكل إيجابي على الدرس الأدبي عامة، وأدى فيما بعد إلى خلق الاتجاهات اللسانية في تحليل النصوص الأدبية. وهكذا أصبحنا نسمع بين الفينة والأخرى، نداءات تصدر عن نقاد ومنظرين يحاولون فيها وضع حدود واضحة للنص

أبعد، فيقطعن في مشروعية وصلاحيه طرحه من الأسس، مادام متيقنا من أن البحث عن هذه البنية يجب أن ينطلق طبعاً من المحكي في ذاته دون سواء، غير أن المجيب في هذه الحالة ينسى، أو يتناسى، لئلا أمام حكاية واحدة، وإنما أمام عدد لا حصر له من الحكايات، فكيف يمكن تجاوز ذلك؟ وبالتالي الحصول على ما نسعى إليه، وهو البنية المردية المشتركة والموحدة بين جميع هذه الحكايات المتأثرة هنا أو هناك عبر الزمان والمكان؟

إن هذا التساؤل يدفعنا في العمق لممارسة عملية اختيار حاسمة وضرورية بين منهجين متناقضين لتجاوز الإشكال:

* الأول هو المنهج الاستقرائي (la méthode inductive)⁽¹⁶⁾ الذي يستوجب التعامل مع جميع الحكايات الواحدة تلو الأخرى، منهجياً، لئلا نتعامل مع مرور الزمن من جهة أخرى.

* والثاني منهج استقراطي (la méthode déductive)⁽¹⁷⁾ ينطلق من نموذج تقريبي مسبق، يحاول، بعد ذلك، تشذيبه، في محاولة لجعله مطابقاً، دائماً، للحكايات الخاصة التي نواجهها، تماماً كما فعلت اللسانيات في دراستها للغات.

فأيهما نختار؟ أو بتعبير أصح، أيهما أسعف إجرائنا من الآخر؟ لعل التطبيق الذي أورده بارت Barthes بخصوص أنصار ودعاة المنهج يعني من التفكير في الجواب عن هذا السؤال، ويعكس ضمناً موقفنا من هذا الاختيار، يقول: (فهم يطالبون بإقدام أن نطبق على المحكي منهجاً استقرائياً محضاً، وأن نبدأ بدراسة مجموع حكايات كل نوع، كل حقبة، وكل مجتمع، لننتقل بعد ذلك لرسم

وحداته الصغرى، وأصبح ذلك برهاناً ماطعاً على إمكانية استقلال علم الأنثروبولوجيا الذي خامر الشكلايين للروس في أوائل هذا القرن ولا زال يشغل بال الإنشائيين المعاصرين)⁽¹³⁾.

وهكذا وبفضل أعمال يروب وجماعة الشكلايين الروس، أصبحت النصوص الحكائية اللامتناهية (infini)⁽¹⁴⁾ حسب تعبير بارت R.Barthes لا تشكل عائقاً في وجه الدارس، نظراً لأن أمرها لا يخرج عن إطار احتماليين اثنين:

* الأول ينطلق من الرأي القائل إن المحكي عبارة عن نقل لحوائث، لا يمكن الحديث عنه بدون إرجاعه لعبيرية وقدرة الراوي le conteur للكاتب، وهو رأي يسعى كما هو واضح لإعطاء تصورات أسطورية، تقوم أساساً على اعتبار (صدفوي aleatoire)⁽¹⁵⁾ معقداً جداً، بعيداً عن كل معيار علمي موضوعي.

* بينما ينطلق الثاني من الفرصية القائلة إن كل محكي إلا وله قواعد بنوية مشتركة توحده بباقي القصص الأخرى، بحيث لا أحد يمكنه إنتاج قصة دون الاعتماد على نمط ضمني من الوحدات والقواعد.

على أننا إذا كنا مقتنعين بوجاهة الاحتمال الثاني، فإن المشكل الذي يفرض نفسه في هذه الحالة هو: البنية أو القواعد المشتركة التي يمكن أن نرجع إليها كل هذا الركام الهائل واللامتناهي من النصوص الحكائية؟

قد يبدو الجواب عن هذا السؤال للبعض سهلاً، وقد يذهب البعض إلى ما هو

الذين يتخذان، على التوالي، من الصوت والصخر وسيلتهما لتحقيق ذلك.⁽¹⁸⁾

على أنه إذا كان من المعلوم به تقريبا، أن دراسة المحكي يجب أن تقوم على أساس لساني، نظرا للاعتبارات السالف ذكرها، فإن هناك مع ذلك عائقا يحول دون تطبيق الباحث لذلك المبدأ. ويمثل في الحدود القصوى للموضوعة للسانيات كعلم يختص بدراسة اللغة، إذ: (من المعروف أن اللسانيات تفتقد عند الجملة، وهي آخر وحدة تقدر أن لها الحق في الاهتمام بها)⁽¹⁹⁾، وبذلك يصبح المحكي خارج نطاق اختصاصها، مما يستوجب للبحث عن لسانيات أخرى تدخل في اهتمامها ما أسقطته الأولى، وتعدى بالتالي بدراسة الخطاب بشكل عام، بما فيه طبعا الخطاب السردي موضوع حديثنا الحالي.

على أنه إذا كانت اللسانيات الجديدة المختصة بدراسة الخطاب لم تؤسس بعد، فإنها بالرغم من ذلك توجد بشكل افتراضي ضمنى على الأقل من قبل اللسانيين أنفسهم، باعتبارها فرعاً معرفياً ينبغي إيجاده، إن لم نقل إنه موجود بالقوة بحكم العلاقة القائمة بين الجملة موضوع اهتمام اللسانيات «القديم» والخطاب موضوع اهتمام اللسانيات «الجديدة» والمتمثلة في كونهما معا يتشكلان من اللغة. صحيح أن بين القصة كخطاب والجملة توجد، رغم ذلك، اختلافات أساسية، أسطها ما عبر عنه بارت نفسه حين قال: (بنسبة القصة مساهمة للجملة، إلا أنها لا يمكن أن تختزل لمجموعة من الجمل).⁽²⁰⁾ وهو نفس الرأي تقريبا الذي أبرزه بشكل آخر الباحث السيميائي الفرنسي كريمان greimas في

نموذج عام، إن هذه النظرية وهمية على حسن نيتها، فاللسانيات ذاتها التي ليس عليها أن تؤثّق سوى لثلاثة آلاف لغة فقط لم تصل لذلك، وبحكمة اكتفت بأن تكون إسقاطية، ومنذ ذلك اليوم تمكنت من تأسيس نفسها حقا، وتقدمت بخطى عملاقة، متمكنة أيضا من تصور حالات لم يتم بعد التحليل السردى الذي يوجد في مواجهة ملايين النصوص؟ إنه محكوم بالقوة على اتباع المسطرة الإسقاطية، إنه مجبر على نموذج افتراضي للوصف أولا (يسميه اللسانيون الأمريكيون بـ «نظرية» *théorie*)، ثم الانحدار بعد ذلك شيئا فشيئا، انطلاقا من هذا النموذج نحو الأصناف *les espèces* التي تشاركه وتخالفه في نفس الوقت، فعلى مستوى هذه المطابقات وحدها، ومن هذه الانزياحات التي سيصانفها، نتمكن، إذن من إقامة أداة فريدة لوصف تجنّده الجانبات وتنوعها التاريخي، الجغرافي، والثقافي، فلو صف وتصنيف لا نهائية الحكايات، يجب، إذن، وضع نظرية *théorie* بالمعنى التداولي الذي أتينا على ذكره.

وهكذا يتضح أن الخطوة الأولى التي يجب الانتكباب على دراستها حسب بارت Barthes تتمثل في وضع الخطوط الرئيسية ذي الطابع المجرد، قبل أي شيء آخر، ولتسهيل ذلك يقترح علينا الاستعانة باللسانيات، مادام بإمكانها تزويدنا بما يلزم من مصطلحات ومفاهيم من جهة، كونها من جهة ثانية، تتخذ، كالأدب، من اللغة موضوعا ومادة لها، أو لم يميز أرسطو في كتابة «فن الشعر» الأدب عن باقي للفنون الأخرى كالموسيقى والنحت، بكونه يتخذ اللغة وسيلة للمحاكاة خلافا للفنون الآخرين

وتحويلات تتناسب حجمه المستويات الأساسية للفعل: الأزمنة، المظاهر، الصيغ، والضمائر).⁽²⁴⁾

بعد هذا التمهيد الذي حاولنا من خلاله إبراز التحولات الأساسية التي عرفها مسار البحث في النص الحكائي عبر مراحل التاريخ المختلفة، يمكننا الآن التساؤل عما استفاده التحليل الحكائي من ارتباطه باللسانيات؟

إن أول ما منحه اللسانيات للتحليل البنيوي للمحكي هو المفهوم الإجرائي الحاسم والأساسي القائم على أن أهم خطوة لتحديد فهمنا لأي نسق أو بنية، هو معرفتنا بكيفية تنظيم عناصره، وكذا نوعية العلاقات القائمة فيما بينها، إذ بدون ذلك لا يمكن بأي حال من الأحوال تفكيكه ولا استخراج معناه، الأمر الذي يسمح لنا بمبتدئاً بتغيير تصورنا النمط للمحكي كمجموع جمل فحسب نسق معقد من العناصر المتداخلة، يجب فك الارتباط فيما بينها اعتماداً على المفهوم اللساني المتمثل في «مستويات الوصف (les niveaux de descriptions)، بحيث أنه إذا كانت الجملة، مثلاً توصف لسانياً على مستويات متعددة (المستوى الصوتي، المعجمي، التركيبى، والمبني، التداولي الخ...)»

وتقوم فيما بينها ما يسميه بارت un rapport Barthes بعلاقة تراتبية hierachique يتجلى ذلك بشكل واضح في كون المستويات السابقة للجملة بالرغم من أن كلا منها يتوفر على عناصره الخاصة التي تستوجب وصفاً خاصاً بها، في استقلال تام عن باقي عناصر المستويات الأخرى، إلا أنه، مع ذلك، لا يمكن لأي مستوى وحده

معرض مقارنته بين النص السردي والجملة، في المقدمة الهامة التي وضعها لكتاب كورتيس courtes «مدخل لسيميائية الخطاب السردى» حيث قال: (الخطاب على عكس الجملة المعزولة بمك ذاكرة une mémoire.⁽²¹⁾)

غير أن هذا مع ذلك ينبغي ألا ينسينا ما يمكن أن يوجد بينهما من روابط وتمائلات تسمح للدارسين باتخاذ الجملة بمصطلحاتها ومفاهيمها وقواعدها التركيبية، قاعدة وخطوة تمهيدية أساسية «الجديدة» وبالتالي فتح آفاق واسعة لتحليل الخطاب، خصوصاً، ونحن نعلم أن هناك تنظيمًا شكلياً واحداً يوطر جميع الأنماط السيميائية على اختلاف أصنافها وأحجامها، وهو ما يسمح بافتراض:

(إن الخطاب يصبح جملة - كبيرة حيث الوحدات أن تكون بالضرورة حلاً)،
مثلاً أن الجملة، عن طريق سميات معينة،
تصبح -خطاباً- صغيراً).⁽²²⁾

انطلاقاً من هذه الفرضية -المشروعة- للعلاقة بين الجملة والخطاب، واعتباراً كذلك للعلاقة القائمة بين الخطاب والمحكي يمكننا استخلاص فرضية أخرى مفادها أن: (القصة جملة كبيرة)⁽²³⁾. وهو ما يسمح لنا بتقرير كل ما يتعلق بلسانيات الجملة «الصغيرة»، من مفاهيم وأدوات إجرائية، للجملة «الكبيرة» (المحكي/الخطاب)، وبذلك نحل إشكالية إيجاد نحو grammaire للمحكي، على شاكلة ما هو موجود بالنسبة للجملة، من جهة، وتوطد علاقة الأدب بمادة اشتغاله اللغة، من جهة أخرى، وهذا ما حاول بارت Barthes التأكيد عليه حين قال: قد نجد بالفعل في المحكي بتضخيمات

الأحوال، الانتقال من كلمة لأخرى على المستوى الألفي فقط، وإنما هي بالإضافة لذلك انتقال عمودي بين المستويات أيضا.

على أن ما يدعم مصداقية هذا التمييز في المحكي بين الحكاية والخطاب، ما نراه في الغالب من إمكانيات لا حصر لها للتعبير عن الحكاية الواحدة، كموضوع للحكي بوسائل تعبيرية مختلفة ومتنوعة، دون أن يؤثر ذلك في شيء على الحكاية، المادة التي تظل محافظة في جميع الحالات على جوهرها، فالحكاية: (يمكن أن تحكي بأي طريقة، وبوسائل تقنية جد مختلفة، وبمواد متنوعة، فالمحكي ذاته يمكن أن يتخذ موضوع لوحة، فيلم أو أفلام وكما هو الأمر الآن موضوع رواية... وبكلمة واحدة، للتظاهرات يمكن أن تتنوع، غير أن المحكي ما فوق . اللساني (translinguistique) يظل منطقيا سابقا، وله الحق في تجليه الخاص⁽²⁷⁾، وهو ما لكده أيضا كلود بريمون C. Bremond بقوله: (بنية القصة مستقلة عن التقنيات التي تتولى تأديتها، إذ يسهل نقلها من واحدة إلى أخرى، دون أن تفقد شيئا من خصائصها الجوهرية، موضوع الأقصوصة يمكن أن يستخدم كعرض موجز للباليه، وموضوع الرواية يمكن أن ينقل إلى المسرح أو الشاشة، ويمكننا أن نقص فيلما على من لم يشاهده، هناك كلمات نقرأها، وصورا نراها، وحركات نفس معناها، ولكن خلال ذلك كله قصة نتابعها، ولعلها القصة نفسها).⁽²⁸⁾ إلا أنه إذا كان واضعوا نظرية المراد قد اتفقوا بالشكل الذي حاولنا إبراز مظاهره، على ضرورة تقسيم المحكي لمستويات محددة، فإنهم مقابل ذلك اختلفوا

خلق المعنى، بالإضافة إلى كونه لا يكتسب معناه الخاص إلا عبر إجماعه تنتمي لمستوى معين، لا تكتسب معنى، إلا عندما تتمكن من الاندماج في مستوى أعلى، فالقويم رغم أنه موصوف في ذاته، فهو لا يعني شيئا، ولا يشارك في المعنى إلا متمججا في كلمة. والكلمة نفسها يجب دمجها في الجملة. إن نظرية المستويات (كما أعلن عنها بنفنيست Benveniste) تمنح صنفين إثنين من العلاقات، توزيعية (distributionnelles): (إذا كانت العلاقة متوضعة على نفس المستوى)، واندماجية (integratives): (إذا كان التدخل من مستوى لآخر) وينتج عن هذا أن العلاقة التوزيعية لا تكفي لإدراك المعنى، فلتقييم بتحليل بنوي، يجب إذن أولا تمييز العديد من المستويات، ووضع هذه المستويات ضمن منظور ثنائي (الاندماجي / integratoire) وهي نفس القناعة تقريبا التي انتهى إليها أغلب، إن لم نقل كل واضعي نظرية المراد الغربيين، على اختلاف مشاربهم وتنوع المصطلحات التي استعملوها للتعبير عنها، وهكذا فإذا ما أخذنا تودوروف trodorov، على سبيل المثال، سنرى أنه يحدد مستويات دراسة المحكي في العناصر التالية: (أقترح الاشتغال على مستويين كبيرين إثنين: قابلين بدورهما للتقسيم: الحكاية l'histoire) وتتكون من منطلق للأعمال (une logique des actions) ومن تركيب للشخصيات والخطاب le discours ويتضمن الأزمنة، المظاهر، والصيغ المتعلقة بالحكي).⁽²⁶⁾ الأمر الذي يدفعنا مبدئيا للقول، بأن قراءة المحكي وفهمه لا تعني، بأي حال من

(11)رونية ويليك، وأوستين وارين، مرجع سابق، ص: 144.

(12)انظر A.Fayolle, La critique, Armand Colin, 1978, p 206

(13)إبراهيم الخطيب: مقدمة ترجمة كتاب فلابيريبوب: مورفولوجية الخرافة، الشركة المغربية للنشأين المتحدين، 1986، ص: 11.

(14)انظر R. Barthes, Introduction a l'analyse structurale des recits, in l'analyse structurale du recit. Communications 8 ed. Points, p 7

(15)انظر R. Barthes, in op. cit. 8

(16)انظر R. Barthes, in op. cit. 8

(17)انظر R. Barthes, in op. cit. 8

(18)انظر R. Barthes, in op. cit. 8

(19)انظر R. Barthes, in op. cit. 9

(20)انظر R. Barthes, in op. cit. 10

(21)انظر J. Courte, introduction a la semiotique narrative et discursive, ed. hachette Université, p 19

(22)انظر R.Barthes, in op. cit. p 9

(23)انظر R.Barthes, in op. cit. p 10

(24)انظر R.Barthes, in op. cit. p 10

(25)انظر R.Barthes, in op. cit. p 11

(26)انظر R.Barthes, in op. cit. p 11

(27)انظر Jean Francoi halte petit jeanm, Pratique du recit, CEDIC, Textes et non textes, p 117/116

(28)جان ريكاردو: فضايا الرواية الجديدة، ترجمة: صصياح جهيم، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ص: 121.

*ملاحظ بالإضافة للتسميات السابقة التي استرنا إليها (حكاية / خطاب) énoncé (ملفوظ / تعلق) / Histoire/Discours énonciation / (سرد / تخيل) / Narration (Ficton).

(29)انظر j.francois halte, A. petit Jean, op. cit. p 89

في المصطلحات التي وظفوها للتعبير عن ذلك.*

ومع ذلك، وكيفما كانت التسميات التي أطلقها المنظرون للتكليل على هذين المستويين، فمن الواجب التذكير بمسألة أساسية تتمثل في الطبيعة الإجرائية لهذا التصنيف، بحيث لا ينبغي أن يؤخذ على أساس كونه حقيقة فعلية قائمة على مستوى الواقع، ذلك أنه وكما قال أحد المنظرين مؤكدا على متانة العلاقة الموجودة بين هذين المستويين: (السرد والحكاية المخيلة مفهومان متلازمان، فلا قصة مخيلة بدون سرد، ولا سرد بدون قصة مخيلة.⁽²⁹⁾

قائمة الإحالات الواردة في الدراسة

(1)ميخائيل باختين، الملحمة والرواية، ترجمة: د. جمال شديد، سلسلة كتاب الفكر العربي، 3، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى 1982، ص: 20.

(2)انظر B.Vallette, Esthetique du roman moderne, ed Nathan, p 8

(3)انظر B. Valette, op. cit 7

(4)انظر Michel Raimond, le roman Armand Colin, p 19

(5)رونية ويليك، وأستين وارين، نظرية الأدب، ترجمة: محي الدين صبيحي، مراجعة: د. حسام الخطيب، المؤسسة العربية للدراسات والطبع، الطبعة الثانية، 1981، ص: 244.

(6)انظر B.Valette, op. cit, p 5

(7)نظرية المنهج الشكلي، نصوص الشكلايين الروس: ترجمة إبراهيم الخطيب، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الأولى 1982، ص: 35.

(8)نفس المرجع السابق، ص: 35.

(9)نفس المرجع السابق، ص: 16

(10)نفس المرجع السابق، ص: 17

محمد شوقي الزين^(*)

التأويل واللغة والعلوم الإنسانية

بقلم: هانس غيورغ غادامير

يحمل غادامير في هذا المقال على إقامة العلاقة بين ظاهرة تأويل النصوص والظواهر الإنسانية وبين اللغة باعتبارها النوع الذي ينصب فيه الفكر الإنساني وبين العلوم الإنسانية التي تعاني من الدقة في مناهجها ونتائجها. ويؤكد على أن اللغة تشكل النقطة الذي تمحور حوله التأويل في العلوم الإنسانية، من خلال أهميتها كقاعدة لكل تفكير وتعاقب.

^(*) جامعة إكس أن بروفانس

أعتقد أن مشكل الهرمينوطيقا^(*) hermeneutik لا ينحصر في المشكل المنهجي (الميتودولوجيا) للعلوم الإنسانية ولا يحسم عن المناقشات الحالية حول الطرق والأساليب العلمية في التفكير والتفكير، وإنما هو مشكل إنساني ينصب حول قدرات الوجود الإنساني التي قد نتطرق إليها يوم ما، فلقد دفعتني المناقشات العريقة حول الافتراضات المنهجية للعلوم الإنسانية في هذا الاتجاه. فالاختلاف الذي يقيمه بين العلوم الإنسانية وعلوم الطبيعة غير مرص من الجانبين. لا يرضى العلماء اليوم (وأعتقد أنهم على حق) أن نحصر هذه العلوم في حل المشكلات (المعرفية) بواسطة قانون سببية. يؤكد هؤلاء العلماء أن مشكلة اللغة ذو أهمية فائقة ويشغل مكانة رئيسية (في المناقشات الفكرية المعاصرة). أتذكر أنه إثر مناقشة جمعتني مع بعض العيزيائيين في أكاديمية العلوم بها بيلبيرغ، قمت بوصف الاختلاف الكائن، من جهة، بين الاختلاف الأسنوي وأهمية اللغة بالنسبة للأدب وبين اللغة الرياضية الضرورية لعلوم الطبيعة من جهة أخرى. أجابني زملائي العيزيائيين: «طبعاً! لكن ماذا تعني الرياضيات؟ إننا نجهل ذلك. لكن، فيما يتعلق باستعمالنا للرياضيات، هو نفس الاستعمال الذي تصفه كطريقة نحو إدراك الحقيقة بتأويل ووصف الظواهر ومجاوزة النقائص، الخ. اللغة هي أيضاً، بالنسبة للعيزيائي، عبارة عن أداة أو ربما طريقة أو مخطط إجمالي يحدده سلفاً».

أساسيا ومحوريًا في نظرية الفهم البشري الخاصة بالرومانسية والورثين عنها. لكنني لم أوفق هذه الفكرة وساعن لماذا. أولاً، لاحظ أن فكرة النبوغ العبقري المشترك هي فكرة مغرورة. لا أعتقد أنه بإمكانني فهم أفلاطون أو أرسطو أو هيجل باستنادي إلى هذه الفكرة. لكن هناك أمثلة أكثر صعوبة مثل عبق التراث الديني والأساطير والحكايات. لا نصادف في هذه الحالات أي كاتب عبقري أو نبوغ عبقري مشترك. حتى وإن كان هناك كتاب، مثل الإنجيليون والقدس بولس، فما لا شك فيه أن المحتوى (المعنى) الحقيقي للإنجيل لا يتطابق مع وجهة نظر كتابه. فهي مسألة القديس بولس أو وجهة نظره حول مسألة التجلي الإلهي في يسوع - المسيح. لكن النشاط الرئيسي الذي يقترحه التراث الديني لا ينحصر في هذه الدراسات التي تعزل وتصل وجهات النظر المختلفة للكتاب الذين لهم الفضل في تكوين هذا التراث ونقله، وعليه نطرح السؤال التالي: ما هو الشيء الذي يعطي للمشروعية في تأويل هذا التراث بما هو تراث ليس حكرًا على أشخاص معينين أو شخصيات معينة وإنما هو تراث مشكل من اجتماع آراء الأولياء والذين بسبب المشاركة هذه، يزعم أنه يمثل قانون أو قاعدة كل الرسالة المسيحية. فهذا مثال آخر وتذكرون الآن لماذا لا ننق مع نظرية الإنتاج الحقيقي (المعنى الأصلي) المؤسسة على دعامة الفكر القائلة بالنبوغ العبقري المشترك.

لكنني تساءلت بعد ذلك: وماذا عن التاريخ؟ لدينا هنا نظرية مقنعة لبعض وجهات النظر ولكنها تحتمل بعض النقاط المشكوك فيها. النظرية التي بإمكانها تفسير

لقد أشار بعض الفيزيائيين إلى أهمية اللغة الأم كقاعدة لكل اتفاق وتعاقد abkommen وينطبق هذا أيضا على الرمزيات الاصطناعية في العلوم. من جهة أخرى، نسمي، في العلوم الإنسانية - إلى التأكيد على أن الطريقة المثلى في تحليل النصوص (الفهم التاريخي والتراث المندمج والمتجدد) ليست الهدف الأسمى ولكن فكرة العلم تشمل أيضا على قضايا ثابتة وتتطوي على الطبيعة الإنسانية غير القابلة للتغيير وأيضا نتائج اكتشافات ومناهج علم الاجتماع والأنثولوجيا. طبعًا هذا القلق الذي نستشعره إزاء العالم التاريخي معقول جدًا وأعتقد أن دور الفلسفة اليوم هو إيجاد أرضية مشتركة تضم جميع الاتجاهات والنزعات المختلفة التي تتطور في أنحائها وتحقيقاتنا. هكذا يتلاشى التعارض القديم بين علوم الطبيعة والعلوم الإنسانية وتصبح المناقشات حول اختلاف وتباين المناهج عديمة الفائدة في الوقت الراهن. تستند بداية أبحاثي إلى كون أنني كنت اشتغل كمترجم وسألني طلبتي إذا كان بإمكانني تحليل وتفسير هذه الطريقة في تدريس الفلسفة. لماذا نغدو هذه الطريقة في تأويل النصوص نشاطًا فلسفيًا حقيقيًا وليس مجرد الانصراف إلى (دراسة) التاريخ كما يقال غالبًا وكما هو الحال دائمًا؟ للإجابة عن هذا السؤال، بدأت في التفكير حول بعض الافتراضات الخاصة بتجربتنا في الفن وتجربتنا في التاريخ.

عندما أهتم على دراسة التراث التأويلي، وجدت أن هذا التراث يتمحور حول فكرة التكرار المنتج للفعل الأصلي للإنتاج (الفني أو الأدبي أو الفلسفي). يعتبر مفهوم النبوغ العبقري المشترك مفهومًا

لم يفلح نيلسون (في مهمته) يصبح هذا المسار مستحيل التحقق. أجد أن هذه النظرية تعمل على تأدية دور الواقع. فالتاريخ -عموماً- غامض وملتبس ويطرح -بالنسبة إلينا- مشكلاً عويصاً. فهو يدعونا إلى تأويل جميع المصادر والمنطقات قصد اكتشاف مسار الحدث دون أن نتواجد في الوضعية الملائمة التي تسمح لنا بتحديد شخص معين يكون هو صاحب هذا الحدث والفاعل في مساره وتوجهاته. بتحليل ودراسة أعمال دلتاي - التي كانت مهمة جداً في معالجة وتطوير هذه المسائل في ألمانيا- أجد أنه (أي دلتاي) لم تكن لديه الوسائل والأليات الكافية لتفسير هذه المسائل. فمن البديهي أن يفضل السيرة (ترجمة حياة) وخصوصاً السيرة الذاتية autobiographie قصد إيضاح إمكانية تأويل التاريخ وفهم - بشكل واضح - منطق الأحداث، لأن der wiksungs- zusammenhang (عبارة لدلتاي بتعذر ترجمتها) بمعنى ارتباط الأحداث بشكل جملة النتائج ليس بمعزل عن الارتباط المعاش في ذاكرة التجربة الفردية. لكنه استثناء أن يصبح شخص ما المؤول أو شاهد (مباشر) عن الأحداث التي تقع وتتجلى للعيان (هنا والآن). نشاط المؤرخ هو - عموماً - على العكس من كل هذا. لا يمكن للمؤرخ أن يفصل (المسافة) الضرورية للحكم والتقييم) لكن يتمكن من وصف كل الظروف التي تمتزج وتتداخل وتتشابك مشكلة بذلك الأحداث والوقائع (في خصوصيتها). لهذا السبب، ليس في إمكان المؤول الاستناد إلى شاهد مباشر. فالنشاط (التأويلي) صعب ومعقد، لأنه ليس لدينا فاعل (فريد) يصنع التاريخ ويؤثر فيه، وقواعد الفيلولوجيا لا طائل تحتها.

إمكانية إيجاد المعنى وتأويل المعنى الحقيقي للتاريخ هي في نظري - فلسفة هيجل. لأن هيجل قد قال: ثمة نقطة يلتقي فيها مستوى وأفق ونشاط الإنسان العظيم وتتطابق مع النزعات العامة والكونية للعصر.

يسمي هيجل هذه الفكرة: die geschäftstrager weltgeistes وتعني هنا: البعد الذاتي للإنسان الذي يعبر في نفس الوقت عن النزوع الحقيقي للعصر.

هكذا يمكن تأويل نزعات العصر بتأويل مقاصد وأفكار هذا الشخص. لكن، حتى وإن اتفادى طرح مزاعم الفيلسوف في اختصار عبقري أبطال التاريخ في فكره الخاص على بساط المناقشة، فمن الواضح أنها استثناءات وأن تجربة التاريخ لا تعني بتاتا تطبيق أبعادنا وأهدافنا الشخصية مع النزعات الحقيقية للأحداث والوقائع. بالعكس، تجربة التاريخ هي -عموماً- علامة الوقائع المتعيرة والطارئة. نسمي هذا في ألمانيا schicksal، أي مصير، لكن كلمة مصير تستلزم صاحب المصير، وعليه من الضروري أن نرى أن مسألة معنى التاريخ (نزوع الأحداث) لا تتطابق مع لفاق وأبعاد الفاعلين أو حتى مع قائد مشهد التاريخ وموجه مجرى الأحداث. المؤرخ والفيلسوف الشهير كولينغود collingwood أعاد استثمار (بنوع من التعديل) النظريات الهيجلية، بنفس الملامح غير المرضية. فقد أعطى المثال التالي: معركة ترافالغار trafalgar.

-هذا التحقيق الحاسم في تاريخ الإمبراطورية الإنكليزية - مفهومة في جميع مستوياتها ومسارها لأن الأميرال نيلسون نجح فيها ونفذت فيها خطته (الحربية). وعليه يمكننا وصف قصيدة هذا الحدث بوصف وتحديد مقاصد الأميرال. إذا

كما رسمت معالمها وعملت على ترقيتها وتطويرها واكتشفت على التو أننا مسجونون داخل استلاب تسميه التاريخية historismus. فمن البديهي طبعاً أن فهم شعر من الأشعار ليس هو نشاط البحث التاريخي. فهذه التجربة تمننا وتسولي على إدراكنا ونريد تأويل ليس تجربتنا في حد ذاتها، وإنما الشيء الذي يمسنا في العمق. فمن الواضح أن ما نتطلع إليه ونسعى لفهمه وإدراكه ليس هو الذاتية الخلاقة لصاحب الأثر (الفني أو الأدبي). وعليه تساءلت: ما هو مسار ومعيار هذا التأويل؟ وباعتباري فيلسوف اشتغلت كثيراً على النصوص الفلسفية الكلاسيكية طرحت السؤال التالي: ماذا يحدث عندما نؤول - بشكل صحيح - النص الفلسفي؟ فاستنتجت - وأعتقد أنها مسألة مقيدة - أن هناك دوماً وبساطة تضمن التواصل بين نظرتنا اللغوية للعالم ولغة النص. نجد أحياناً عند الفيلولوجيين تقاليد الاحتفاظ بالألفاظ كما هي معطاة في النصوص ويستملون المزدوجتين قصد إيهام القارئ بأنهم لا يقومون سوى بتكرار عبارات صاحب النص. أعتقد - في مثل هذه الحالة - أنه زوغان وتهرب وتجنب للمسألة التي يطرحها النص. ينبغي أن نؤول (النص)، لأنه ينبغي أن نفهم (دلالاته). التأويل والفهم، معناه أنني أفهم وأعبر عن دلالة النص حسب أقوالي وتعبيراتي الخاصة. لهذا، تعتبر الترجمة إحدى النماذج والقواعد الهامة في التأويل، لأن الترجمة ترجمنا ليس فقط على إيجاد اللفظ (المناسب) وإنما أيضاً إعادة بناء وتشكيل المعنى الحقيقي للنص داخل أفق لغوي جديد تماماً. الترجمة الحقيقة تستلزم دوماً الفهم الذي نسعى إلى تفسيره وتوضيحه. أعتقد - وهو أمر لم يناقش بإسهاب - أن الترجمة تستحيل دون فهم دقيق وصحيح مثل الفهم

ثالثاً، قمت بدراسة المفاهيم الأساسية لعلم الجمال، لأنه لا يمكننا تأويل الأثر الفني بناءً على فكرة النبوغ العبقري المشترك مع صاحب الأثر وإعادة تشكيل الإنتاج (أو البناء) الأصلي. لقد كان إيمانويل كانط على حق عندما اعتبر أن الأثر الفني تشكله العبقرية بحيث أننا نفهم (من مفهوم العبقرية) استحالة تقليد (صاحب الأثر) واستحالة إدراك وتصوير إمكانية وتقنية إنتاجه (الفني). العبقرية *genie* كلمة مشتقة - كما تعلمون - من اللاتينية وهذا *ingenium* عبارة عن لفظ يدل على أنه مسألة حتم وإبداع خلاق يشكل العبقرية، بمعنى أنه ليس مسألة منهج وليس هناك أية إمكانية في تكرار أو تطبيق أو منهجة هذه القرينة والموهبة الخلاقة. وبالتالي، فإن المؤول لا يمكنه إعادة إنتاج وإعادة تأويل (بناء الأصل) الإبداع الأصلي، بمعنى فعل الإبداع أو الإنتاج.

نجد، في الأدب التأويلي، نفس الأوهام الرامية إلى إيجاد وتجديد الأفق الحقيقي للشاعر وبناء الإمكانات الخاصة بلغته وأساليب تعبيره، فنؤول عندئذ الشعر بتكرار الفعل المنتج والمبدع. أعتقد أن هذا الأمر وهمي. إذا كان من السهل كتابة شعر جيد، سنكون جميعاً شعراء. وإذا كان الشاعر بإمكانه أن يفسر في كل ما يريد التعبير عنه، أعتقد أنه أمر لا طائل تحته. ثمة مسافة يتعذر غمرها بين الإنتاج العبقري وبين التجربة التي نمارسها لحظة إعادة قراءة هذه المنتجات الفنية (لحظة الالتقاء بها). لهذا السبب نلتمس تفسير تجربتنا التأويلية، وتعلمنا هذه التجربة أنه لا يمكن استنفاد أهمية الأثر الفني وبالمقابل ليس عبثاً أن نخضع (ونستجيب) إلى المعنى العميق المكتشف. ذلكم هو منطلق نظرية التأويل

للعلوم الإنسانية. لأن الارتباط بالعالم (والاقتراب منه) بواسطة اللغة ليس مسألة خاصة بالعلوم الإنسانية وإنما بالبعد الإنساني عموماً. لعرض وتحليل هذا البعد، ينبغي طبعا ملاحظة كل أشكال وإمكانات اللغة وأعتقد أنه ثمة تقريب خصب ومنهج - لم يستعمل بعد - بين تحليل اللغة اليومية في انكلترا وبين تراثنا (اللغوي) القاري (في أوروبا).

لكن ينبغي الذهاب إلى أبعد من ذلك وهي آخر محاولة أريد الإشارة إليها الآن. يتعلق الأمر بعالمية هذه المسألة (التأويلية). نجد هنا (في الفلسفة الحديثة) وجهتي نظر: علامات وجود قاعدة مثالية وحيدة للمعرفة هي قاعدة التحقيق. طبعا، بدون تحقيق (مهما تكن طبيعته)، ما نفكر فيه يظل اعتباطي. لكن، ليس التحقيق مجرد تحقيق محمول نعم في ميدان البحث العلمي. اعتقد أن كل حياة إنسانية تستند إلى تجارب قابلة للتحقيق. كما أن حقيقة التجربة لا تقتصر في الحرية المحبولة للعلوم. وعليه، أثرت في كتابي (**) إلى أهمية فرسيس بيكون f.bacon لأنه الأول من تطرق إلى الأحكام المسبقة الحاسمة بخصوص الاستعمال المنهجي للعقل. فهي إنشغالنا طبعا مسألة تطرحها. إننا منحصرين تمام داخل إنشغالنا وأحكامنا المسبقة إلى درجة أن معرفة القواعد والمناهج لا تكفي بئنا في تفادي الخطأ في تجربتنا الإنسانية. فهذا - ربما - شيء ممكن داخل مسار التقدم العلمي أين يقوم الأفراد بتصحيح بعضهم البعض ضمن المجهولية المفروضة المنتجة التي تغير العالم كما نراه ونتمثله اليوم، لكن هناك بعد آخر أو بالأحرى ثمة حدود. يمنحنا العلم - بكل مساراته التقدمية - لجنة من الخبراء. لا يوجد مشكلات لا تضم تقاربا علميا ممكنا حيث يوجد الكفاءات

الذي نستعين به في إدراك خطاب في لغتنا الأم. وعليه، نظام الأشياء هو على التقيض من ذلك: عندما نفهم (النص) يمكننا عندئذ مباشرة الترجمة، لأنه لا يمكننا الشروع في الترجمة دون أن نفهم مسبقا حول ماذا يدور موضوع النص. فهذا أمر واضح. لإدراك هذه الحقيقة، ينبغي تجنب قهرية وصرامة الميتودولوجيا العلمية. وعليه، يتمثل مطلق تأملاتي الفلسفية فيما يلي: هل يتعلق في الفلسفة بحالة خاصة أم بوضعية الإنسان الأساسية في كل تجربة؟ كيف نشكل ونمارس تجربة العالم؟ أليس - دائما - بواسطة اللغة نقرب من الأحداث والوقائع واللغة هي التي تكون مسبقا إمكاناتنا في تأويل نتائج ملاحظتنا ومعابرتنا (لهذه الأحداث)؟ إذا كان صحيحا أن اللغة هي مسألة حاسمة في ربطنا بالأشياء، فإننا نجد أن هذه الوضعية - كما تتمثل أمامنا - مريبة بالنسبة لقيم معرفتنا بالعالم. لكن اعتقد أننا نبخس قيمة إمكانات اللغة. يبدو لي أن النسبوية المشتبه فيها - تبعا لتقييمنا لتتويع وتعدد اللغات. عبارة عن وهم. هناك ظاهرة الترجمة وظاهرة تعلم واستعمال لغة أجنبية وتشكيل واستعمال عدة قواعد أجنبية، ولا نعتقد أبدا أننا نفقد شيئا بتعمقنا في دراسة لغة جديدة. بالعكس، ندرك بأن الأشياء تصبح واسعة ومتجددة وهذا أمر تقويفي وجدير بالاهتمام. النظرية الكفيلة بوصف هذه النتائج هي نظرية الهرمينوطيقا هذا يعني أن كل لغة لها إمكانية التعبير عن كل شيء. لهذا السبب، لا تحصر اللغة ولا تقيد من تجربتنا وإنما هي مجرد وسيط يربطنا بالأشياء. فهو بلا شك ربط محدود، لكن يمكن تغيير نظرتنا وتمثل وجهة نظر أخرى، داخل لغة أخرى، الخ. وعليه، تغو مسألة الهرمينوطيقا هامة وأساسية ولا تقتصر في المسألة المنهجية

تجربته الشخصية. بهذا المعنى، لست مندهشاً إذا كان في اللحظة التي يرتقي فيها تقدم وتأثير العلوم على الحياة الاجتماعية فإن التفكير في حدود إمكانيات هذه العلوم وفائدتها بالنسبة للتجارب الأساسية للحياة الإنسانية يرتقي ويزداد أيضاً. أعتقد أن كلمة هيرمينوطيقا - مثل كل الكلمات المستعملة، فهي كلمة مطابقة للعادة الجارية - يمكن أن تلخص مقاربتنا لمشكل إنسانيتنا وهو مشكل أساسي حاولت هنا وصفه وتقديم خطوطه العريضة.

الهوامش

(*) الهيرمينوطيقا يمكن تعريبها بـ «التأويلية» أو «علم التأويل» أو «فن التأويل» وهي كلمات تعبر بالأحرى عن اصطلاح. ونعني «فن التأويل» لأن التأويل هو فن ترجمة وتفسير للنصوص أي ars باللاتينية kunstlehre بالألمانية أي آلية أو تقنية ولأن شلاير ماخر نفسه (الحق) «علم التأويل» في ألمانيا في القرن الثامن عشر) يقول «التأويل عبارة عن فن». وهناك صيغة «علم التأويل» لكن الهيرمينوطيقا عبارة عن آلية واداة نفسية (ترجمة وتفسير وفهم ومقارنة ومقارنة) وليست نظرية أو علم. أما استعمال صيغة «هيرمينوطيقا» فهو أقرب إلى روح الكلمة نفسها، فهناك دوماً كلمات أجنبية في عداد المتعذر ترجمته intraduisible (المترجم).

(**) كتلة الرئيس «الحقيقة والمنهج: القواعد الأساسية في فن التأويل الفلسفي» (المترجم): wahrheit und methode grundzuge einer philosophischen hermeneutik turbingen, 1960, gesammelte werke, I tubingen, 1990.

والسيادات. نحن الفلاسفة مرغون على البت في مسائل في حياتنا كل لحظة دون التمكن من الاستناد إلى حكم (الضمير). لقد سمعت يوماً محاضرة فيلسوف إنكليزي معروف وضع تصميمًا حول إمكانية وجود أخلاق إمبريقية (تجريبية). فخلص إلى أن هذه الإمكانية لا يمكن إحضارها. في الواقع، لم تغلح الحضارة الحديثة الآن في تقديم السلوكيات التي تسمح بإيجاد رفيق الحياة. لكن، في نظره، اليوم الذي تقوم فيه (الحضارة الحديثة) بالنماس «إيتكا» متطورة والنماس جماعة الخبراء، كل مشكلات الإخفاق في الزواج تختفي. أجد أن المثال مقنع للكشف عن جنون هذه الطموحات والمزاعم. يشير المثال إلى أن الشرط الإنساني يقتضي إزاء للفكرة العالمية للعلم والبحوث العلمية - اتنماج فردي لجميع نتائج هذه البحوث. فهذا يرتبط، من منظوري، بكل الحالات التي نحن فيها مسؤولون عن حياتنا وهذا ما تؤكد تجاربنا في الفن والتاريخ والفلسفة والدين. أعتقد أن عالمية العلوم وكذا قاعدة التحقيق المائدة فيها محصورة. ولهذا السبب فإن الهيرمينوطيقا (الفائدة في إدماج معرفتنا) التي نتوخى فيها تطبيق كل معرفة على وضعيتنا الشخصية هي أكثر عالمية (وتعميماً) من عالمية العلوم (التجريبية). ثمة في الحقيقة تشابكات. أعتقد أن الافتراضات الأساسية أو الحاسمة في العلوم الاجتماعية تنلج دوماً عن هذا الحقل الأساسي الذي نتفق ونتوافق في أبعاده أين ينبغي لكل واحد منا أن يدمج جميع المعارف التي يكتسبها من دراساته و من

المشاركون في هذا الملف

• المحافظة السامية للأمازيغية

• د. خولة طالب الإبراهيمي

(جامعة الجزائر)

• د. عبد الحميد بورايو

(جامعة الجزائر)

• د. عبد الرزاق دوراري

(جامعة الجزائر)

• أ. يحي بوتردين

(جامعة ورقلة)

• د. صالح بلعيد

(جامعة تيزي وزو)

في هذا العدد من التبيين، أردنا أن نعطي للملف طابعا جديدا، نحاول به أن نعالج قضية من القضايا التي لا تزال تثير جدلا في الساحة الفكرية الجزائرية، اخترنا أن يكون للوضع اللغوي في الجزائر هو أول موضوع سينتصر هذا الملف لأنه موضوع حساس واثاره بسطت نظلالها على المجالات السياسية والثقافية والاجتماعية... الحرائرية.

فمن بصياغة استبيان يحتوي على خمسة أسئلة عن واقع الوضع اللغوي الجزائري، والصراع اللغوي وانعكاساته، وعن الجهود المبذولة في سبيل خدمة اللغة العربية وتنميط اللغة الأمازيغية باختلاف لهجاتها وأحرف كتابتها، وعن مكانة اللغات الأجنبية في الجزائر ووزعنا هذا الاستبيان على مجموعة من الاختصاصيين والجامعيين في هذه المسألة، فوصلتنا إجابات بعض الأساتذة، نون الآخرين، إذ نجد منها: الدكتورة خولة طالب الإبراهيمي والدكتور عبد الحميد بورايو من جامعة الجزائر، والأستاذ إيدير آيت عمران رئيس المحافظة السامية للأمازيغية، والدكتور عبد الرزاق دوراري، والأستاذ يحي بوتردين من جامعة ورقلة والدكتور صالح بلعيد من جامعة تيزي وزو.

نتمنى أن نكون وفقنا في هذه التجربة، وننتهز الفرصة لندعو القارئ أن يفينا بملاحظته حولها بغرض إثرائها أو التعديل منها.

ع. بلخير

الاستعمار بكل ما يحمل من استبداد لغوي على حساب اللغة الأم التي هي الأمازيغية. بعد الاستقلال هناك فضاءات لتداول لغوي ثنائي، الفرنسية والعربية مع إقصاء الأمازيغية. إن العربية تعززت بمجموعة من القوانين وتم تعميمها ونكّرت الوسائل المادية والبشرية لها وهذا ما لم نستقد بها الأمازيغية.

الوضع الحالي يملئ الحقيقة التالية:
* اللغة العربية هي اللغة الوطنية والرسمية.

* اللغة الأمازيغية: ليس لها وجود في الدستور، إن الفرق جوهري وينبغي علينا اليوم تقليص هذا الإجحاف إزاء اللغة الأمازيغية لأنها تحمل في طياتها كيان الجزائر.

ج1: عبد الحميد بورايو

في ظل متغيرات خارجية وداخلية، سياسية واجتماعية واقتصادية، وجد المجتمع الجزائري بجميع مكوناته نفسه في حاجة إلى مراجعة جميع المسمات التي وقع عليها الاختيار تبعاً للمواقف المتصارعة والمتنافسة والمتمثلة في أطراف النخبة السياسية صانعة مشروع الدولة الوطنية في فترة الحركة الوطنية السياسية وثورة التحرير والمرحلة الأولى من الاستقلال. من بين مكونات المشروع الوطني (مشروع الدولة الوطنية بجميع أبعاده، ومن بينها البعد الثقافي واللغوي) الموقف من القضية اللغوية، والذي كان يعتبر أمراً محسوماً لفائدة تعميم اللغة العربية والتعامل مع اللغة الفرنسية باعتبارها لغة أجنبية، وإهمال

س1: كيف تقيمون الوضع اللغوي في الجزائر في ظل الظروف التي تمر بها حالياً؟

ج1: المحافظة السامية للأمازيغية

لست أدري! هل نحن بحاجة إلى تقييم الوضع اللغوي السائد في بلادنا. إنه واقع موجود يمكن أن ندرسه ونحلله بكيفية علمية وموضوعية مستغلين في ذلك أدوات ومفاهيم علمية نستشفها مما جد في البحث اللساني واللساني الاجتماعي المعاصر.

الجزائر تعرف منذ عصور خلت تعدداً لغوياً هو واقع معيش تتركب عنه مجموعة من القضايا والمسائل، سواء على الصعيد السياسي (الإقرار به والاعتراف به) والتعامل معه في ظل ديمقراطية حاققة) أو على الصعيد الثقافي (تقبل هذه التعددية في الإنتاج الثقافي) أو على الصعيد التربوي التعليمي (انعكاسات هذه التعددية عند تعليم لغة أو التعليم بها).

أنا لا أقيم وضعاً بقدر ما أحاول أن أصفه وأن أعلّ مظاهره وحيثياته.

في التقييم بعد معياري لا أبتداء بباحثة بل قد يطعن تقييمي أو موقعي من التصورات السائدة في الساحة في مختلف الأوساط ولكن هذا موضوع آخر يكون متصلاً بفحوى إجابتي عن سؤالكم الثاني!

ج1: خولة طالب الإبراهيمي

إن الوضع اللغوي في الجزائر هو طرح إشكالي معقد يعد من اختصاص علماء اللسانيات وعلماء الاجتماع. فالجزائر بكونها بلداً تداول عليه المستعمر منذ الأزمنة الغابرة فإنه اليوم عرضة إلى نتائج هذا

ج 1: د. عبد الرزاق نوراري

الوضع اللغوي في بلد ما لا يتغير بسرعة وبالتالي فإنه لا يمكن أن يتغير حسب الظروف التي تمر بها بلاندا اليوم. إن الوضع اللغوي في الجزائر يتميز بالتمددية اللغوية لكن السياسة اللغوية للبلاد تتميز بمحاولة فاشلة منذ الاستقلال واحتكت في السبعينيات والثمانينيات لفرص أحادية لغوية متمركزة حول العربية وبصورة أدق العربية القديمة التي تعود أصولها النحوية والصرفية والمعجمية إلى عهود غابرة ولعل أهم ما يمثلها من المعايير اللغوية هو القاموس المشهور "لسان العرب" لابن منظور وكتب النحو والصرف التي نذكر من بينها "الكتاب" لسيبويه و"الخصائص" لابن جني... وأمثال هؤلاء العمالقة في علوم العربية الكلاسيكية. قلنا أنهم عمالقة ويعني أنهم وضعوا أسسا نحوية عظيمة حقا يحترف بها الخاص والأخصائيون من جميع الثقافات واللغات.

لكن ينبغي أن نعرف بأن الموقف الأيديولوجي المتحجر لبعض الحكام في البلاد العربية الذين يرتكزون على نخب سلفية متخلفة فكريا منعزلين عن الصراعات الحقيقية والمصيرية الراهنة في العالم اليوم يتمسكون بوضع لغوي خيالي وتجاوزوه الزمن لأن ذلك يكسبهم أرباحا أيديولوجية ومادية ويضمن لهم مناصب في السلطة كما وضح ذلك ببيير بورديو Pierre Bourdieu Ce que parler veut dire. العربية مثلها مثل اللغات البشرية الأخرى تطورت ولم تبقى على الحال التي كانت عليها في القرون الوسطى لأن متطلبات العرب اللغوية والتكنولوجية

الحديث عن اللغات المستعملة أو ما يسمى باللهجات، وإزاحتها إلى الهامش باعتبارها لا تشكل أداة تواصل رسمي ولا وجه من أوجه الثقافة المعترف بها من طرف النخبة المهيمنة على المجتمع. في ظل هذا الوضع برزت إلى الوجود الرهانات والصراعات والتنافس على توجيه مشروع الدولة الوطنية من جديد بين أطراف النخبة السياسية التي تعاني من غيوب الإجماع الحقيقي حول الأهداف والأفاق المستقبلية للمجتمع الجزائري. لا شك أنه لهذه المواقف أصولها في تاريخ تطور السلطة في الجزائر منذ الربع الأول من القرن الماضي. غير أن الملاحظ أن هناك تغير في ميزان القوى في إطار الصراع على السلطة بين هذه الأطراف، لهذا نلاحظ العودة من جديد إلى مسألة الموقف من اللغة العربية ومن اللغة الفرنسية ومن اللغات المستعملة في الحياة اليومية للمواطنين الجزائريين. لابد من الإشارة هنا إلى أن القضية مازالت في طور الحوار وتبادل التهم والمواجهة، وأن حلها لابد أن يمر بفتح قنوات حوار حقيقية في مختلف الفضاءات السياسية والثقافية والجامعية. ولابد أيضا من طرح الأمر طرحا استراتيجيا شاملا، يتجاوز تصفية الحساب بين القوى السياسية المتصارعة، والبحث عن النفوذ من خلالا حيازة مواقع في السلطة، وتطبيق المصالح الأنية للجماعات الضيقة على حساب الأغلبية، وبعلاج المسألة من وجهة نظر تسعى إلى بناء إجماع وطني حقيقي حول أفاق الدولة الوطنية الجزائرية، ببرامجها ومؤسساتها ومشروعها السياسي على المدى البعيد.

يستمح من تسيير البلاد بصورة ديمقراطية في جميع المجالات بما فيها المجال اللغوي مما سيقى المجتمع من المشاكل الثانوية ليمدد طاقاته لتحقيق أغراض أهم: التقدم الفكري والعلمي والمجتمعي...

ج 1: يحي بوتربين

الجزائر تعيش حالياً أزمة لغوية حقيقية، وهي نتيجة للأزمة العامة التي طالت السياسة والاقتصاد والثقافة والتربية... الخ، إذ لا يمكن أن نتناول المشكلة اللغوية بعيداً عن تأثيرات المحيط العام فيها، فالمسألة تتعلق بعدم اتخاذ الدولة الجزائرية لسياسة لغوية واضحة منذ الاستقلال إلى الآن، فكل ما هنالك عبارة عن أساليب ترقيعية ظرفية يلجأ إليها الساسة أحياناً وفي اشتداد الأزمات اللغوية لحلها، مما سمح ببروز طفيليات كثيرة مثل العودة الفرنكوفونية وانبعثت الظاهرة الأمازيغية... الخ.

ج 2: د صالح بلعيد

بدأي ذي بده يجدر بي الحديث عن غياب سياسة وطنية في المجال اللغوي، ويعني غياب التخطيط اللغوي؛ وهذا ما أدى بالطبع إلى انحراف النظرة العلمية للوضعيات اللغوية للمتوارثة للمجتمع الجزائري، وأدى بدوره إلى تضارب في الرؤى والأفكار. ومن هذا الباب أرى أن الوضع اللغوي الحالي سيشهد تدهوراً آخر نتيجة عدم التحكم في آليات الرؤى المستقبلية نحو تخطيط آني ومتوسط وطويل المدى، فكان أن شهدت أجيال المدرسة الجزائرية تجارب ميدانية في سياسة التعريب والتراجع عنه، ثم سياسة المدرسة

والمعرفية... تطورت هي الأخرى وفرضت بذلك تكيف اللغة معها. لكنك لن تجد اليوم قاموساً واحداً للعربية الحديثة ولا نحواً مجدداً... ونشدد بالكلمات التابعة للسانيات الاجتماعية ونطلقها عبثاً على العربية فنقولنا "العربية المعيارية arabe standart" ونتصور أن ذلك يقينا ويعفينا من الجهود الفكرية الضرورية لوضع معيار لها بمعنى الكلمة.

في جميع بلدان العالم لن تجد ولو بلداً واحداً لا يزال يؤمن بالأحادية اللغوية. بل والكل يعمل على التحكم في أكثر من لغة بما في ذلك التحكم في لغات الشعوب المختلفة مثل البلدان العربية وغيرها. إنما هذه البلدان المتطورة تعمل كذلك على وضع تراتيبية hiérarchisation معينة موضوعية تستجيب للمطالبات الموضوعية للمجتمعات ورهاناتها الحقيقية (عجز الأيديولوجية)، في بلدنا يتميز الوضع اللغوي بالتعددية وكذلك بتراتبية واقعية لا تعرف بها الدولة والإدارة. نجد إذن مجموعتين لغويتين: المجموعة الأولى نقول عنها أنها لغات الميدان الصوري وتعمل في العربية المدرسية (لغة وضعت معاييرها المدرسة والمدرسة ونجدها إلى حد ما هي هي في ميدان الصحافة المنطوقة أو المكتوبة) واللغة الفرنسية التي تقاسمها هذا الميدان في المجالات العلمية والإدارية والدبلوماسية... المجموعة الثانية تتمثل في اللغات الأمازيغية والعربية الجزائرية وتختص اليوم هذه اللغات في ميدان غير الصوري وينبغي أن نسلم أن هذا الوضع ليس بأزلي إذ أن العربية الجزائرية قد دخلت بعض أقسام الميدان الصوري مثل المسرح...

البرغماتي الذي تأخذ ببعض النظريات والأفكار من اليابان والغرب، وتعيد صياغتها بناء على خصائصها الذاتية (الاجتماعية والسياسية والتاريخية والعصرية) كي لا تغرق في التبعية، وتخرج بنظريتها الخاصة بها، والأآن نداء للند للمعلق الأمريكي.

س2: ما هي نظرتكم إلى راهن الصراع اللغوي في الجزائر والعكاساته على الواقع؟

ج2: المحافظة السامية للأمازيغية

إن الصراع اللغوي يعكس على مسار التطور الاجتماعي لبلادنا، فبدلاً أن نستفيد من هذا الغناء اللغوي فإننا نلاحظ أن هناك مجموعة من المغامرين (لا اعتبارات سياسية وابدولوجية) يناقشون بطريقة سلبية هذا الطرح الإشكالي فكل لغة مكانتها ومجال مشاركتها.

وعلى اليوم أن نعيد النظرة في المسألة اللغوية التي انتهجتها بلادنا منذ الاستقلال. نحن مضطرين للتفتح حول العالمية وهذا في ظل الجدل القائم على المستوى العلمي La globalisation.

ج2: حولة طالب الإبراهيمي

في حقيقة الأمر، لا ينبغي أن نعطي لراهن الصراع اللغوي في بلادنا هذه الهالة العظيمة والمخيفة. كل المجتمعات البشرية تعرف صراعات معينة من تاريخها.

الصراع في كثير من الأحيان، يكون بمثابة المحرك والمفعل للتطور والتقدم.

إذا كنا نؤمن أن اللغة تلك الظاهرة العجيبة وعنوان الإنسان، ليست محايدة

الأساسية، والتراجع عنها، ثم إصلاح وراء إصلاح، مجلس أعلى للتربية، ثم لجنة وطنية للإصلاح، وشيء آخر قد يأتي به المستقبل، دون تقويم لأي إصلاح ولو كان جيداً. والقضية في هذا الأمر أن السياسة التربوية تتعلق بشخص الوزير، وهذا في ظل غياب التواصل في الدولة الوليدة، التي نص دستوراً على أن الدولة للجزائرية لا تزول بزوال الرجال والحكومات. وأصبحت تمارس على مراحل للتعليم سياسة القطيعة فقط. وكمن تلاميذ وطلاب كانت ضحية هذه التجارب.

وما نحن نشهد وضعا صعبا، نتيجة ذلك الخلل، وهذا الوضع لفرز الضعف اللغوي على جميع مستوياته، فبات ينظر إلى مدارسنا وجامعاتنا بعيون مأساوية، وينظر إلينا في الخارج على أننا لمة في الحرك الأسفل، فبطعن في شهادات جامعاتنا ومعاهدنا العليا، فالشعوب تتقدم وتتفهم في العلم، ونحن في الأبجديات الأولى من التكوين القاعدي. ولا أخفي أن الوضع إذا ما بقي على ما عليه سيزداد سوءا. وهل من سياسة تربوية تعيد للمدرسة الجزائرية رونقها؟ بالطبع يمكن ذلك إذا اعتمدت سياسة جديدة باعتماد برامج عصرية ونقليات متطورة تعتمد محاسن المدرسة القديمة، ووضع سياسة لغوية جديدة وبالخصوص اعتماد آخر ما توصلت إليه المدارس الغربية، وتطبق ذلك على المدرسة الجزائرية وفق المنهج البراغماتي لا غير. ولنا تجارب عاشتها بعض من الأمم، وفي كوريا الجنوبية أسوة حية، فقد ظهرت كنزلة راقية وحديثة لوأخر الخمسينيات، واستطاعت قطع أشواط معتبرة بلغتها في مجال التصنيع، فيمكن تبني منهاجها

تطور مسألة مراجعة الموقف الرسمي من القضية اللغوية في الجزائر رهين بنضج وتطور الحوار بين الأطراف المشكلة لمكونات المجتمع الجزائري المختلفة (وممثلها في نطاق النخب السياسية والثقافية والعلمية)، والذي يجب أن يراعي حاجات وضرورات الحياة العلمية والثقافية للمجتمع الجزائري بمعطياته الراهنة، وفق نظرة مستقبلية شاملة، نابعة من تاريخ هذا المجتمع، ومن خصوصيته، ومن تضالاته السابقة في سبيل الحرية وتحقيق مشروع الدولة الوطنية الديمقراطية ذات البعد الاجتماعي (الشعبي)، ومن طبيعة علاقته بحيطه المغاربي والعربي والإفريقي والإسلامي. ولا بد في هذا الإطار من تشجيع المجتمع المدني ومساعدته على **المساهمة** في هذا الحوار الذي ظل حبس الفضاءات الهياكلية والهيئات الرسمية.

ج2: عبد الوزاق نوراري

لّف العرب الاهتمام بالقشور ومياسة النعمة. نستحسن في الغالب المحاولة على البرهنة على البديهيات وننسى ما يؤلمنا حقا وهو تخلفنا الفكري والمعرفي مما قد يؤدي بالبلدان العربية إلى الانهيار كدول. هل يوجد بلد عربي واحد متقدم؟ ومهما كانت هذه الملاحظات قاسية وأحيانا مجرحة إلا أننا نقولها قصد إثارة الوشبة المنتظرة والبقطة الضرورية قبل فوات الأوان. الصراع اللغوي في البلدان العربية وخاصة في الجزائر هو قضية سلطة إلى جانب أنه صراع تخلف لا أكثر. من ذا الذي ينكر الواقع اللغوي التعددي في العالم الذي يحيط بنا إذا استثنينا أصحاب هذا المطلب المتخلف من نوبنا؟ نحن آخر من يجب

وليس مجرد بئى نصب فيها المعاني لتصبح مجرد أداة للتواصل بل أنها في الوقت ذاته وعاء لما يجري في المجتمع من صراعات عديدة اجتماعية وسياسية وثقافية الخ، نكون قد قمنا أن الصراع من طبيعة الحياة.

يبقى أن هذه الصراعات التي تبرر من خلالها التناقضات التي يفرزها المجتمع من حين لآخر، يمكن أن تتخذ صورة حادة وخطيرة بفعل عوامل مثبوسة لصيرورة الصراع مردها التسييس المفرط والألجنة المبالغ فيها وتضارب المصالح والنوايا المبيتة التي لا تهدف إلى إقرار الديمقراطية الحقيقية المقررة للتعددية في كل أبعادها السياسي والثقافي... بقدر ما تهدف إلى نسف كيان المجتمع والوطن.

ينبغي أن يراجع الجزائريون نظرتهن إلى تاريخهم وثقافتهم وواقعهم ودكرتهم فيقيمون معالجتهم ونظراتهم لبعض القضايا الحساسة (الهوية، اللغة، والعادات)؛ مكانة المرأة، المواطنة، علاقة الدين بالدولة) التي دونها لا يمكن أن نطمح إلى الرقي والاستقرار والأطمئنان والبقاء في عالم يتحول بسرعة حذاري، عاصفة للعولمة هوجاء!!.

ج2: عبد الحميد بورايو

يتميز راهن الصراع اللغوي في الجزائر بطرح للمسألة اللغوية بشيء من التشنج، وتغليب وجهات النظر الضيقة ذات الطبيعة التاكثيكية والمواقف المياسية المتشبثة بمواقع السلطة أو الراغبة في اكتساب مواقع جديدة في السلطة، أو تصفية الحسابات السابقة التي تعود إلى مراحل تاريخية سابقة حسم فيها الصراع لصالح مواقف معينة. إن

وحته، وقد لا يفسر هذا التحول إلا على أنه تنكّر للغة القرآن وثقافته الذين يخيفان كثيراً من الناس في الدخول والخارج.

ج2: مصالـح بلعـيد

مرت سنوات السبعينات التي شهدت عذا النوع من الصراع بين الأقسام الفرانكفونية والأقسام المعربة ولم يطل ذلك الملف إلا بشق الأنفس؛ حيث شهد صراع طواحين الرياح. وما هو التاريخ بعيد نفسه بحيث عاد الصراع من جديد في السنتين الأخيرتين بفعل العولمة اللغوية التي تعرفها اللغات الغربية وبفعل التطور المدهش في الآليات التربوية. ولكون السياسة التربوية في بلدنا متأرجحة بين التعريب والتراجع عنه، بين تدريس المواد العلمية بالفرنسية أو بالعربية، بين تسمية التربية الإسلامية أو التربية المدنية، بين اللغات الأجنبية واللغة العربية، وهذا ليس مما يحدد عقابه، ونحن في "عش" عنه. إن المدرسة الجزائرية مريضة، وعليها ظاهرة وهي أن تعمل على إيجاد لحمة التواصل العلمي في كل جوانبه، بلغة عربية تعمل على ترقيتها، لا أن تبحث عن الأصل والدخيل، وهذه الأشياء لا تعمل على التقدم العلمية في شيء، بل هي بدليل يُعتمد لإلهاء الشعوب الضعيفة، بدل البحث عن الترقية اللغوية وبدل مسيرة المستجدات العصرية. ولا أرى ما يمكن أن يُجنى من بولدر الخير. ولذا يجب أن نكون حذرين من الوقوع ثانية في هذا الفخ، ويجب أن تكون المدرسة بالخصوص في منأى عن هذا، وذلك بمن سياسة لغوية واحدة، ذات أبعاد أصيلة ومعاصرة، مسايرة للوضع العالمي الذي تشهد فيه الأضرار حركية التطبيق. فبات من اللازم أن نخطط على الأماد الثلاثة (الآتي-المتوسط-الطويل)

مصالحه الشخصية على مصالح الدولة بل هناك الكثير ممن لا يعرف ما معنى مصالح الدولة والمصالح الجماعية بتاتا وبصورة خاصة الحكام والذين يطوفون من حولهم كما يطوفون حول المقدمات.

ج2: يحي بوترمين

الصراع اللغوي ظاهرة تكاد توجد في كل المجتمعات التي تتعدد إثنيا أو عرقيا أو مذهبيا أو دينيا أو سياسيا... لأن ذلك التنوع يلحقه بالضرورة تنوع واختلاف في اللغة، فيكون الصراع طبيعيا، وما على الدولة إلا أن تؤسس لسياسة رشيدة تساعد على التخفيف من حدة الصراع، لتكون الغلبة في نهاية لمشروع الدولة وسياساتها، وهو ما يعرف بالسياسة اللغوية أو التخطيط اللغوي للدولة، ولا بد على الدولة أن تأخذ في الحسبان وهي تخطط لسياسة لغوية الأعداد الثقافية والدينية للشعب بالإضافة إلى توجه الاقتصاد والميادي لها، لأن المشكلة اللغوية حاسمة وقوية تدع المجال للتشردم الثقافي والفوضى السياسية العارمة، ولما كان حال الجزائر في الوقت الراهن متسما بما هي عليه من الصراع الحضاري والتمزق الداخلي سياسيا واقتصاديا ودينيا، فإن من الطبيعي أن تكون الحياة اللغوية فيها بلون هذه الأوضاع السيئة. وإلا فما معنى أن نتراجع مكانة اللغة العربية التي هي عامل توحيد قوي للشعب منذ أربعة عشر قرنا، لصالح اللغة الفرنسية بدعوى التكنولوجيا والضرورة الاقتصادية وقد رفضها الشعب بالأمس القريب، وأصالح الأمازيغية بدعوى الثقافة والهوية الوطنية، وقد استبدلت بكل ارتياح بلغة القرآن التي استمسك بها الشعب يوما فكانت سببا في

أما العامية العربية مجال نكلمها هو الشارع فهي خاصة لغوية اجتماعية يتسم بها الجزائري.

ج3: خولة طالب الإبراهيمي

تستطيع الجزائر أن تسخر الكثير من الطاقات البشرية والموارد المالية لتطوير اللغة العربية التي تشكو من عجز المجتمعات العربية على مسايرة التطور المذهل الذي يعرفه العالم والمتقدم منه على وجه الخصوص في بداية الألفية الثالثة.

ولكن نهينة اللغة العربية لا يمكن على الإطلاق أن تضطلع بها الجزائر وحدها، هي قضية الأمة العربية كلها.

ومن المؤسف أن نقول أن جهود المجامع اللغوية العربية والمؤسسات العلمية التي أنشئت خصيصا لهذا الغرض لم تؤت ثمارها، مرة أخرى لا يزال ضعيفا مقابل تطلعات المجتمعات والجمهور العربية.

تطوير العربية ينتظر منا المزيد من العمل وبذل الجهد مرة أخرى، أعود فأقول أن إصلاح التعليم والترجمة هما السبيلان الوحيدان الكفيلان للنجاح في هذه المهمة.

لنلاحظ ونشاهد ما فعلته البلدان الأخرى، إسرائيل، إسبانيا وكندا بالذات.. ولنعبر! أما العاميات فهي جزء من واقعنا عوض أن نحاربها لا بد أن ندرسها، نجعل مدونتها من أقوال وأمثال وأدب لأنها تمثل نواة لصلتنا ورفقا هاما من مناهل ثقافتنا.

فلا ينبغي أن نقابلها بالفصحى في علاقة نزاع وصراع وتتافس بقدر ما نجعلها وجهين لبنية لغوية اجتماعية تتكامل فيها لقضاء حاجات المتكلم الجزائري التلويغية والتعبيرية. فلم يمتعني منشئي اللغوي مرة

الصيغ اللغوية من المرجعيات القديمة (التاريخية) والحديثة (المعاصرة) بدل الانزياح وراء الخلفيات الحاملة للطابع السياسية.

س3: ما هي الجهود التي على الجزائر أن تبذلها من أجل رفع اللغة العربية إلى مصاف اللغات العالمية الأخرى، وما مكانة العاميات الجزائرية من ذلك؟

ج3: المحافظة السامية للأمازيغية

الجهد الأول والناجح لترقية اللغة العربية هو الفصل بين الاعتبار اللساني والاعتبار الأدبيولوجي أي ترك الأمور التقنية للنهوض بهذه اللغة إلى أصحاب الاختصاص دون لية ضغوطات. فصف العربية كسائر اللغات العالمية الأخرى تخضع إلى الإحتكاك وامتصاص الكلمات والعبارات من اللغات الأخرى. فلا وجود للغة إن تجاوزت هذه الحتمية.

اللغة العربية بطابعها القانوني يجب أن يتكفل بها أكثر الجامعيين والهيئات المختصة كالمجمع اللغوي للغة العربية بدل المغامرة في سياسة التعريب التي تتجاهل حقائق اجتماعية وثقافية لبلادنا في نفس السياق نسعى إلى إعادة الاعتبار إلى لغة تأخذت مع العربية وهي الأمازيغية. فمعضنا هو التكفل بهذه اللغة وإدراجها في المنظومة التربوية ومنظومة الاتصال والجهد الأكبر هو تدمجها وخلق الأدوات القانونية لتعميمها لتجد مكانتها في تكامل مع أختها العربية.

وموقف وطني شامل وعادل لا يميز بين لهجة وأخرى مثلما هو حاصل الآن في المعالجة الرسمية لقضية اللهجات (لغات التواصل اليومي) حيث نجد عنابة موجهة بصفة خاصة نحو اللهجة القبائلية (بدعمه التطور السياسي الممركز في منطقة القبائل)، وإهمال يكاد يكون تاماً للهجات الأمازيغية الأخرى ولللهجات العربية (بسبب ضعف الحركية السياسية الشعبية والنخبوية في المناطق الأخرى من البلاد).

ج3: عبد المراقى بوراري

هذا هم كبير لا ينبغي على الجزائر بل ولا تستطيع أن تقوم وتتكفل به لوحدها. لكنه من الناحية المبدئية ينبغي أن نوضح العربية في وضع منافسة قاسية مع لغة أوربية متقدمة لكي يقوم الذين يؤمنون بفوقها بالعمل حقا على الرفع من مكانتها. اليوم العربية تدرس وتدرس بشكل أحسن في اللدال الأوربية لأنها تتحكم أكثر في آليات العربية الحديثة والقديمة من جراء تحكمها في الطرق الحديثة لتعلم وتعلم اللغات. أما الجزائر فلا تزال تعتمد أقدم الطرق التعليمية ولا تبغي بفعالية هذه الطرق المعتمدة وتستمر في توجيه اللوم للمتلم إلى درجة تعقيد وفقدانه الأمل في أن يتعلم. وإلا كيف نفهم أن تدريس الفرنسية أو الإنكليزية لا يحظى بنفس الحجم الساعي المخصص للعربية ونجد بعض الطلبة يتحكمون في الفرنسية والإنكليزية بصورة نكاد نفوق تحكمهم في العربية؟ ألا ترى بأن المجمع العربية وهنا المجلس الأعلى للغة العربية والأكاديمية مجرد فقاع فارغة لا تنتج أي شيء، هل تعرف بأن الإنكليزية تستقبل مئات الكلمات الجديدة دوريا دون أن

من التثبيت بالفصحى والشغف بجمالها... أين هو المشكل؟ لماذا تصير اليوم العاميات عدوة للفصحى وقد عاشرتها وعاشتها منذ عشرات القرون؟ نفس الكلام يمكن أن يقال بالنسبة للعلاقة التي تربط العربية (عامية وفصحى) بالعاميات الأمازيغية.

ج3: عبد الحميد بورايو

تمثل اللغة العربية الرسمية التي يتعامل بها الجزائريون في فضاء العلاقات الرسمية، وهي اللغة الأساسية في مجال اكتساب العلوم والثقافة، في حاجة إلى العناية خاصة من طرف المؤسسات العلمية بغرض تطوير استعمالها والرفع من إمكانيات تجاوبها مع اللغات الأجنبية بهدف الاستجابة لمتطلبات العصر في مختلف المجالات الثقافية والعلمية والإعلامية. على الدولة أن توفر لها الإمكانيات المالية والأطر التنظيمية الضرورية، كما على الجزائر أن تعمل في نطاق النشاطات المشتركة بين مختلف البلدان العربية، وكذلك في إطار العلاقات المغاربية على تطوير البحث في مثل هذه المجالات.

أما اللهجات المختلفة المستعملة في الجزائر، سواء منها اللهجات العربية أو الأمازيغية فهي بدورها في حاجة إلى العناية من طرف مؤسسات الدولة باعتبارها أدوات التواصل اليومي بين المواطنين، ولكونها حاملة لثراء ثقافي مشترك بين جميع الجزائريين، فيه ما هو مشترك أيضا مع جميع الشعوب المغاربية والعربية، هي في حاجة إلى البحث والدراسة، والتنميين، والاستعمال المدروس في أجهزة الإعلام وفي مؤسسات التشطيط الثقافي. هي في حاجة لأن تكون هناك استراتيجية عامة

فهو مبدل إلى ثلثة حاجة ظرفية هي الرغبة في القضاء على الفقر والتخلف الماديين دون القضاء على التخلف الروحي والحضاري العام، إن خلاص الجزائر كأمة موحدة إنما يكون في إطار وحدة الشعب، وإن يتوحد هذا الشعب إلا تحت راية القرآن الذي لا يتم فهمه بأوضح صورة إلا عندما ينطق باللغة التي نزل بها وهي العربية.

فخدمة الدين والدعوة له يستدعيان خدمة العربية، ومن ثم فسوف تنقوى هذه اللغة وتتغلب على صعوبات النقل التكنولوجي والاتصال بالعالم، وما يشهده عالم الإنترنت وبرامج الحاسوب اليوم من خدمة متجددة للغة العربية سواء من قبل العرب أو غيرهم خير دليل على ذلك. وأما مكانة العاميات الجزائرية، فسوف تبقى مظهرا للغة العربية يشهد على تنوعها مادامت الفصحى قوية ومهيمنة من قبل الدولة، وليس شأن اختلاف الأنماط كمثل العاميات، لأن التزام الجمهور الناطق بالأمازيغية منذ غابر السنين بلغة الدين الذي اعتنقه جعله يتخلى عن لغته الأولى، مما زاد من الشقة والاختلاف بين هذه اللغات، وبخاصة لوجودها في مناطق متباعدة جغرافيا، ولابد على الدولة أن تراعي الأولويات في المفاضلة بين اللغات. تلكم الأولويات التي تقرضها سياستها وتوجهها العلمي والثقافي.

ج3: د صالح بلعيد

إن اللغة العربية لغة رسمية، وضعت لها قوانين ومؤسسات تعمل على حمايتها، ولكن تلك النصوص بقيت حبرا على ورق. وهذا بدءا من قانون التعريب للصدار سنة 1968 و1970 و1975 و1976 و1980. وقانون 1991 الخاص بتعميم استعمال اللغة

تتزعزع بل ويتم استيعابها بسهولة لأن أهلها يعملون ويكونون من أجل ذلك بطرق عقلانية وبعيدا عن العاطفة البدائية التي تميز المدافعين -دون عمل- عن العربية.

من بين ما يجب أن تقوم بها الدولة الجزائرية لتطوير العربية يتمثل في رفع المستوى العلمي والتكنولوجي والمعرفي للمجمع والنخب بشئى اللغات الأوروبية وبصورة خاصة الفرنسية التي يتحكم فيها الجزائريون جيدا والإنكليزية لمن استطاع إلى ذلك سبيلا لأن فاقد الشئ لا يعطيه. للعربية واللغة بصورة عامة وسيلة تعبير عن محتوى وليست هي المحتوى كما يوضح ذلك العالم اللساني الدانماركي هيلمسليف Louis Hjelmslev ومن بين المفارقات أن أغلبية من يتصورون أنهم يقدمون "الخدمة العربية" هم في الحقيقة من بين ألد أعدائها بجعلهم أبسط ما تعرف الإنسانية اليوم. فهل يصح أن نسل كيف نخدم العربية؟ فهل اللغة وسيلة نخسبنا أم أننا نجد وسيلة لخدمة اللغة؟ إن تجاوز مثل هذا التيس الأيديولوجي من أهم ما يجب تحقيقه لفتح المجال أمام التقدم الطبيعي لهذه اللغة الهائلة لتساير اللغات العالمية الأخرى. هكذا لا ينبغي هدر جميع طاقات مجتمعا في صراعات هامشية في ملاحقة أوهام لا تمن ولا تغني من جوع والجوع واقع يعيشه الجزائريون اليوم.

ج3: يحي بوترين

إذا أردت الجزائر أن تجعل العربية لغة عالمية فلا بد أن تجعل القرآن ولجبتها وغايتها، لأن حياة اللغة العربية مرتبطة بحياة الإسلام، فاما التثبيت بدعوى الثقافة أو العولمة أو التكنولوجيا على حساب الدين،

بعد من الأبعاد على الرقي بالعامية والانتقال بها إلى مستوى يقرب من الفصحى. والترقية في العاميات تكون كما يلي:
إقرار مسابقات لدراسة العاميات الجزائرية.

فتح باب البحث اللغوي فيها.
وضع أعمدة في الجرائد ترصد بعض الأساليب العامية الجيدة، وكيفية الرقي بها.
التركيز على لغة الإعلام باعتبارها مفتاح الترقية اللغوية، خاصة العاميات. طبع صحف بالعامية.

س4: كيف تتصورون عملية تنميط اللغة الأمازيغية في ظل تعدد لهجاتها واختلاف أعراس كتابتها؟

ج4: المحافظة السامية للأمازيغية
إلى حد اليوم لا يوجد أي قانون أساسي مرجعي للغة الأمازيغية مع العلم أن ترقية هذه اللغة لا يمكن أن تتجسد إلا بعد تكريسها قانونيا، والتكفل بها على المستوى المؤسساتي بعد أن يكون الدستور قد أقرها صراحة.

نظرتنا الخاصة بتطوير هذه اللغة يتوقف أيضا على جانب هام وهو المناخ البيداغوجي ويمكننا تلخيص هذا الطرح فيما يلي:

1- الأخذ بعين الاعتبار للتغيرات الكائنة بين المتغيرات الداخلية لكل متغيرة والعلاقات القائمة بينهما.

2- التبنى البيداغوجي لتعليم يستجيب للأهداف الاجتماعية اللغوية Socio-linguistique.

العربية. وهناك لوضاع عملت أحيانا على الترتيب في التطبيق. ولكن في كل هذا ما كان يجب أن نقول: لذهب أنت وربك ... ونبقى خاملين. إن القضية في مسألة اللغة العربية لم تجد من يخدمها في وطننا، إن أكثر المعربين يتحدثون الفرص فقط، لا يعملون، وإن المنادين بالدفاع عن اللغة العربية غير عمليين، بل ينتظرون من الدولة أن تقوم لهم بأعمالهم الشخصية، وباليتهم يعلمون ذلك، فإن حماسهم للفاض جعلهم لا يراجعون أنفسهم، فبقوا ينشدون الثواب، فمن الضروري أن البقاء للعامل وليس للخامل. وهنا رأيت أن أس المشكلة تكمن في من يخدمها، أضف إلى هذا أن القضية تتجاوز الوطن، فهي مسألة قومية، وثقل لا يمكن أن تقوم به الجزائر وحدها، رغم أنها بلد المعجزات، ويمكن أن تعمل ذلك إذا توفرت الشروط العظيمة والموضوعية. ومع هذا أقترح الآتي:

تفعيل المعامع اللغوية، وكذا المؤسسات العلمية العربية العاملة على ترقية اللغة العربية.

وضع آليات عصرية من أجل البرمجة والحوسبة اللغوية، وجمع الرصيد اللغوي العربي.

رصد الأموال المعتبرة من أجل البحث اللغوي والتربوي.

تنشيط دواليب أكاديمية اللغة العربية بالجزائر.

تفعيل مركز البحوث العلمية والتقنية لترقية اللغة العربية بوزارة.

وأما ما له علاقة بالعاميات، فأرى أن القضية سهلة، باعتبارها مستوى من مستويات الفصحى فمتى وقع الاهتمام باللغة العربية، لا شك أن ذلك سيعود في

10- في برمجة سلسلة من اللقاءات التكوينية تختلف في مدتها، من أجل تعزيز ثقافة المكونين: اللغوي والبداعي.

وإننا بصدد التفكير لإيجاد صيغ مناسبة تتعلق بالمؤطرة لهذا التعليم ونعني به المفتشين.

11- الكتب: من المعلوم أنه لا يمكن للمعلمين أن يحققوا نتائج في مستوى الأهداف الموضوعية، ما لم توضع بين أيديكم البرامج والمناهج التي تتوفر فيها كل الشروط البيداغوجية. كما أنه لا يمكن لكل معلم مهما كان مستواه أن يستغني عن الكتب المقررة، وبخاصة تلك التي لها علاقة بمادته، ليتمكن من تحضير دروسه تحضيراً جيداً (لا تعليم بدون كتب).

ج4: خولة طالع الإبراهيمي

ما هو السبيل إلى الرد عن هذا السؤال وأنا لست متخصصة. فاللغات التي نتعامل معها هما العربية والفرنسية. ومع ذلك فضولي العلمي جعلني أهتم بما يجري في هذا المجال وأتابعه. فتجدوني حائرة من أمر، لا أدري ما أقول والاضطراب واللبلة.. سيذا الساحة.

تكثر الأسئلة وتقل الأجوبة أو بالأحرى لا توجد أجوبة مقنعة! لماذا؟ أعتقد أن الطرح السياسي والإيديولوجي حال دون الطرح الموضوعي للمشاكل التي تواجه المختصين في هذا المجال.

أي معيار سيختارون؟ أي حرف؟ أخشى الكثير من نوايا الهمينة التي أشعر بها عند دعاة الثقافة الأمازيغية.

أن تختلف الآراء وأن يحتد النقاش الموضوعي ذلك لعمري شيء طبيعي ولكن

3- التمييز بين نوعين من المتعلمين: المتحدثون للغة (الأمازيغية) وغير المتحدثين لها وإقامة استراتيجية مختلفة للتجارب الفعال والناجح للاحتياجات الحقيقية لهذا التنوع اللغوي.

4- تحضير وتصميم الوسائل الديدكتيكية المستمدة من هذه النظرة والخاتمة لها.

5- تبني الاستعمال الشامل للأبجدية اللاتينية التي توسع استعمالها في المناطق المعنية بهذا التعليم.

إما في ما يتعلق بالبرامج

6- نصحنا بأن تحدد بدقة الأهداف والغايات والمقاصد قبل الشروع في هذا التعليم، بمعنى أن يكون التعليم حسب الغايات والأهداف. (بيداغوجية الأهداف).

في المرحلة الحالية فإن الأمازيغية تعد موضوعاً للتعليم. أما الهدف المستظر تحقيقه فإنه يتمثل في الوصول إلى حمل هذه اللغة، لغة تعليم.

7- أما على مستوى الأفكار، فإنه ينبغي إدراج المكونات الاجتماعية والثقافية والمرجعية الخاصة لكل متعبئة على حدة، مع الأخذ بعين الاعتبار ضرورة إقامة توازن دقيق بين مبدأ العصرية ومبدأ الأصالة.

8- فيما يتعلق بالجانب البيداغوجي التبليغي، فلا بد من إقامة مهارات في عملية التبليغ البيداغوجي تركز على المشافهة بشكل خاص وخاصة لأولئك الذين لا يتحدثون هذه اللغة (مربي اللسان).

9- أخيراً ينبغي أن يتم هذا التعليم بكل أنواع التلاحم والإنسجام والتكامل.

شكل لهجات متعددة ويسميتها الباحث في علم الاجتماع اللغوي المعروف مارسيليزي Marcellesi J.B لغة متعددة المعايير *Langue polynomique*. إن عملية ترميط لغة ما قد يتخذ وقتا وجهودا كبيرة والتمريط يقتضي استقاء مقاييس مثل إيجاد معيار لغوي موحد وقبوله من قبل المجتمع فهناك عمل ينصب على اللغة كنظام ويقوم بذلك مختصون في اللسانيات ثم عمل الإشهار بهذا المعيار الجديد لدى المجتمع والعمل على إرضاء الناس به حتى يستعمل لكنه يجب ألا ننصوّر بأن العملية خطية بسيطة وإنما هي من أعقد ما يمكن فتتخذ بالضرورة وقتا طويلا وإن كانت البحوث في هذا الميدان متقدمة جدا اليوم. إن الكتابة في حد ذاتها ليست مشكلة وإنما المشكل يتمثل في القيمة الرمزية التي يعطيها المجتمع لها. للكتابة بالحروف العربية في طربا أمت من الناحية البنيوية المحضة نظرا لأن العربية والأمازيغية لغتين من نفس العصلة اللغوية وبالتالي تشترك في الكثير من الأمور البنيوية ثم إن هذه الحروف سبق أن استعملت لكتابة الأمازيغية في الجزائر وفي المغرب. اليوم يستعمل الأخصائيون المغاربة الحروف العربية بكثرة لأنهم كذلك معربون بالدرجة الأولى وهناك أمثال محمد شفيق ومحمد المدلاوي الذين وضعوا قواعد للكتابة بالعربية من ناحية أخرى يفضل بعض الأخصائيين الجزائريين الحروف اللاتينية. وكتبنا مقالا في هذا الموضوع تحت عنوان "Les enjeux socioculturels de la normalisation des variétés de tamazight" بينا بعض القضايا. يمكن بصورة مختصرة ترميط اللغات الأمازيغية

ينبغي ألا تغلب السياسة والتصور الإثني الذي قد يؤدي للتزق والقتل الوحيم. الأمازيغية ليست حكرا على الجزائريين ولا على سكان منطقة القبائل دون المناطق الأخرى؟ لا ينبغي أن ننسى هذه الحقيقة!

ج4: عبد الحميد بورايو

كيف تصورون عملية ترميط اللغة الأمازيغية وتتميطها مكسبا للثقافة الجزائرية ولتطور البحث اللغوي المستجيب للحاجات الاجتماعية. غير أن تغليب النظرة السياسية الخاضعة لتطور الصراع بين الحركة الثقافية البربرية والهيئات السياسية التي تمثلها مع السلطة أدى إلى انحرافات اعتبرها خطيرة ومعوقة لتطور المسألة اللغوية في الجزائر. لقد أدت هذه النظرة مثلا إلى بعض الخيارات التاكتيكية التي أصبحت وكأنها خيارات استراتيجية مثل اختيار الحروف اللاتينية والموقف المعادي لتعميم اللغة العربية في الفضاءات الرسمية والمؤسسات التعليمية والإدارة.

ج4: عبد الدزاق بورايو

هذه المسألة شبيهة بالمسألة التي ناقشناها هاهنا وتسودها نفس العقدة: التوحيد وكان الأمر يتعلق بتوحيد الآلهة في عصور تعددها. إن هوس الهوية الوطنية الضائعة - الهوية الجزائرية والمغربية التي تعيشها حقا الشعوب المغاربية- هو الذي يجعل الناس يفقدون عقولهم لما يتعلق الأمر بالتعددية. الأمازيغية كلغة موحدة لا توجد في أي قطر من البلاد التي كان يسميها ابن خلدون بلاد البربر. فهي إذن موجودة على

ولما بالنسبة لتعدد لهجات الأمازيغية، فإن ذلك يمثل سببا آخر للتنوع الثقافي الوطني، ولا يمكن توحيدها بسهولة، إلا إذا تم ذلك على حساب العربية، أي بإحلالها محل العربية. فمما دامت العربية لغة كل الجزائريين بتقرير سياسة الدولة ودعمها المادي والمعنوي، أمكن التعامل مع الأمازيغيات كروافد متنوعة تزيد ثقافة الجزائر عظمة وعلاوا.

وليس ثمة اختلاف حقيقي حول أحرف كتابة الأمازيغية، لأن البحوث الاستكشافية في الموضوع لا تزال جارية، وأما وجود من يكتبها بالأحرف اللاتينية ومن يكتبها بالحروف العربية فلا يعني سوى أن هؤلاء يصتدرون عن قناعات شخصية وربما تعصبا أحيانا إلى فكرة أو رأي وللسائل أن يسأل عن مدى إمكانية توحيد الأمازيغيات في لغة واحدة كما توحدت لغات العرب وانصهرت في لغة قريش؟ فإن الإجابة عن ذلك هي أن القرآن هو الذي وحدها، فلا بد من قرآن آخر خاص باللغة الأمازيغية ليوحد شتاتها، كما وحد قرآن محمد صلى الله عليه وسلم لغات العرب ولهجاتهم، ولعل الإعلام يقوم بشيء من هذا والتكريس أيضا. ويبقى لنا نأسف لوجود من يفضل بين الثوبت والمتغيرت، إذا اتفقتا كجزائريين مسلمين على أن ثابتنا الوحيد هو القرآن والذي لا يمكن فقهه بدقة وتطبيقه إلا بعد إتقان العربية، أما إذا لم يكن الأمر كذلك فلنكبر على الجزائر أربعة أربعا قبل مماثها (انقسامها).

الموجودة حاليا كل واحدة على حدة ثم القيام بتشكيل لغة مشتركة تدريجيا تختص بالميدان العلمي والصوري عموما تستعملها الخاصة بالدرجة الأولى. فلا بد للدولة أن تنشئ مركزا للتخطيط اللغوي يجمع المختصين وليس السياسيين للقيام بهذا العمل على أحسن وجه. وهكذا وبصفة عامة على الجزائر أن تهتم بجزائريتها ومغاربيتها وكذا الامتداد الإفريقي والعربي والمتوسطي لهويتها الخاصة التي تبنى على الأساس الأمازيغي اللغوي والثقافي وتضمن تفتحها على العالم وليس الانزواء على ذات وهمية. ومن ثم الاهتمام باللغة الجزائرية بمعنى تلك اللغة العربية التي يستعملها الشعب الجزائري من كل نواحي البلاد.

4ج: يحي بوتردين

ليست الأمازيغية كالعربية في الجزائر، فإذا قلنا بضرورة توحيد الشعب الجزائري على لغة القرآن، فلأن غالبية القصوى -إن لم يكن كله- يدين بدين الإسلام، مما يجعله يتقبل بصدر رحب لغة دينه، وعلى الدولة أن تدعم هذا الاتجاه، أما بالنسبة للأمازيغية فهي تمثل وجها من وجوه الهوية الوطنية، ولكن هذا التوجه لا يسبق العربية ولا يقف حجر في سبيل تقدمها. وعليه يمكن القول أن تنشيط اللغة الأمازيغية لابد أن يتم في إطار السياسة الثقافية للدولة، أي عوض أن نتكرر لأصولنا ونتبع الغير، فإنه يتعين علينا تمثيل هذا الرافد اللغوي وتوضيح علاقته باللغة العربية، وذلك بتقرير اللغة الأمازيغية كثقافة وطنية رسمية ولا بأس من تدريسها بشرط عدم تسويتها باللغة العربية لما سبق ذكره.

يجبر به كل مثلق للأمازيغية. ويغلق الملف بصفة نهائية في هذا المجال.

س5: ما مكانة اللغات الأجنبية في ظل التعدد اللغوي في الجزائر؟

ج5: المحافظة السامية للأمازيغية إن إتهام دعاة إحياء اللغة الأمازيغية والثقافية وحضارتها بالعداوة للعربية وللإسلام تهمة باطلة، لا أساس لها من الصحة إطلاقاً.

لا نريد إبطاء الحديث في هذا المجال لأن التاريخ والأحداث الجارية برهنت بما فيه الكفاية عن بطلان هذه التهموزيفها.

نحن على يقين أن أصحاب هذه التهمة كثيرون وأقوياء يستمنون قوتهم من ضعف اللحام الصف الوطني وقوة الأصولية الدولية والجهات الخارجية والمتخلفة في مؤنونا الداخلية.

نحن على علم بكل مؤامرتهم ومساعدتهم الشيطانية الهدامة ضد نوليانا الحسنة وغاياتنا النبيلة في خدمة وطننا. والحققة أننا على إحتياط وبقطة منهم، وكلنا إيمان من أنهم سينهزمون لا محالة طال الزمن لم قصر، (لأنهم يضربون الريح بالهراوة) كما يقول المثل الشعبي الجزائري.

ج5: حولة طلب الإبراهيمي قضية اللغات الأجنبية في الجزائر تمثل أحسن تمثيل للقضايا المفتعلة التي تستغل لأغراض غير التي يدعي أصحابها.

في زمان تقلصت فيه المسافات بين الشعوب والحضارات وسادت فيه العولمة

ج4: د. صالح بلعيد

من المشاكل الأساسية في اللغة الأمازيغية هذا العائق الذي تطعن فيه وفي كثير من المناسبات، وسبق لي أن خصصت فصلاً كاملاً في كتابي (في المسألة الأمازيغية) حول هذه الوضعية. ولكن يمكن اقتراح بدائل نوعية لتنميط هذه اللغة كما يلي:

على المدى القريب: تدرس كل منطقة لغتها الأمازيغية، شرط ألا يتعدى ذلك مدة خمس سنوات. مثلاً القبائلية في بلاد القبائل الصغرى والكبرى. الشاوية في بلاد الأوراس. الترقية في الصحراء...

وفي هذه المدة يعمل الخبراء واللسانيون على عملية البحث عن القواسم المشتركة، مع تجنيد وسائل الإعلام بكل فئاتها لإنتاج هذه العملية.

على المدى المتوسط: يعمل على توحيد المصطلحات في الكتب المدرسية التي تحمل على التوحيد اللغوي في كل أبعاد. وفي هذا الأمد يجب أن تشحن بعملية طبع المعاجم في كل الاختصاصات. وتصبح بتحسين وطني بجند لها المختصون وكل أفراد المجتمع المدني.

على المدى البعيد: يتفق على نمط الخط بين الخط العربي أو اللاتيني. وهذا بمراعاة الأبعاد الوطنية والإفريقية والعربية والدولية، ومراعاة البعد التكنولوجي الحديث. وعلى ذلك أرى الآتي:

ينمط هذا الخط ويسجل في المنظمات العالمية للمواصفات والمقاييس. وفي المنظمات الخاصة بالمعايير النمطية مثل:

ISO

تصنع آلات رقاقة للتجريب.

يدخل الخط في منظومة الإعلام الآلي.

ج5:د. عبد الرزاق بوراري

للرهان المطروح أمامنا في الجزائر ونحن بلاد ترزح تحت نير التخلف الفكري والمعرفي والتكنولوجي هو اكتساب المعارف العلمية المنتجة في الغرب بالدرجة الأولى. فإن اكتساب اللغات الأجنبية مثل الفرنسية والإنكليزية والروسية والصينية واليابانية والألمانية... يجب أن تكون هاجسا حقيقة لأن نحن أردنا كنولة مغاربية لها مميزاتها الثقافية وتاريخها الخاص وكذا قدراتها اللغوية أن نحوز على بعض الشيء من المعارف التي تسمح اليوم للغرب أن يسلط على المعمورة بثرائه وتقويته التكنولوجي. أما الاعتناء بالعربية المدرسية وحدها أو الأمازيغية فيعود فقداننا لهويتنا للجزائرية المعاربة والإفريقية (يجب أن نعرف بأن كلمة إفريقية مستمدة من كلمة مازيغية جزائرية وهي "قري" بمعنى الكهف وهكذا شرحا ابن خلدون ونجد اليوم هذه الكلمة منتشرة في أرجاء الجزائر كـ"طعراوي" و"قران" و"قري" و"قرندة"...)

فنحن أجدد بالإفريقية من غيرنا، فعلينا ألا نهدر كل طاقاتنا في التساؤل عمن نحن. علينا بدل من أن نستورد المأكولات والمواد الاستهلاكية الأخرى من الغرب أن نستورد ذلك العقل الذي سمح للغرب بأن يكون كما هو الآن: سيد الدنيا وما نحن أقل عقلا منه إذا ما أبعنا ذوي الفكر المتخلف من زمام الحكم ومنعناهم من أن يسجنوا عقولنا وعقول النشء. إن التحكم في اللغات الأجنبية المتقدمة وبصورة خاصة تلك التي تكون أمرا سهلا بالنسبة لنا مثل الفرنسية التي ورثناها من المستعمر مثلما ورث أهل المشرق العربي الإنكليزية من المستعمر الإنكليزي (للقضية براغماتية) ليسهل

التي قد نعصف بكل الخصوصيات والتواترات، نجندا تناقش القضية وكأنها من جوهر القضايا المرتبطة بمصيرنا ووجودنا. معرفة لغات عديدة والتحكم في استعمالها شيء ضروري ولكن في الوقت نفسه نحن نتعامل مع وضع مونتاج تاريخ، فلا ينبغي أن ننظر إليه بنظرة ضيقة نريد أن نتغافل حقيقة وهي أن الإنكليزية هي أيضا لغة مستعمرة وإن لم يعد الآن المملكة المتحدة حيث عوضته الهيمنة الأمريكية! فلنفتح مدارسنا وجامعاتنا للغات (الغربية منها والشرقية، الإفريقية منها والأسياوية...)

معرفة الغير خير سلاح للتحاور معه!!

ج5:عبد الحميد بورايو

على المجتمع الجزائري أن يميز في تعامله مع اللغات بين ما يتعلق بهويته وتاريخه وما يمكن أن يساهم في تطوير شخصيته ويصبح عاملا من عوامل انتمجانه وتقارب أفراد، ويتمثل ذلك بالعناية باللغة العربية كلغة رسمية في الوقت الراهن، ولغات التواصل اليومي (أو اللهجات) التي هي في حاجة إلى التثمين والعناية والدراسة، وقد تتطور في المستقبل لتصبح لغات رسمية تتبناها الأجيال في المستقبل. أما اللغات الأجنبية بما فيها الفرنسية فهي في حاجة بدورها إلى العناية باعتبارها رافدا من روافد تطور المجتمع وتواصله مع العالم ومع الثقافة الإنسانية في المجالات المختلفة. هناك إذن تراتبية في التمييز بين عناصر التعددية اللغوية يتم التعامل معها وفق استراتيجية مشروع وطني شامل بعيد المدى.

والتحكم في لفته. وبحكم عامل الاستعمار الفرنسي، تلقى التلميذ الجزائري اللغة الفرنسية، والتي هي لغة حيّة، فكانت نافذة يطل بها على العلوم بحكم التخلف الذي عرفته اللغة العربية. فكان ذلك محمداً عظيمة. وإذا بات من الضروري ألا نتسامح في هذه اللغة المكسب، ولكن يجب أن نكون نفعيين في تعاملنا معها، بحيث نجعل منها أداة لخضمتنا، لا أن نخضعها، بدل العمل على تطوير لغاتنا. وهنا المشكلة الأساس التي لم نفرق بعد بين الانتفاع من اللغة، أو العمل على ترفيقها من داخلها، كما نعرف أن اللغة الفرنسية نالت حظوة دولية من قبل بعض الكتاب والباحثين الأجانب؛ والذين عملوا على تطوير أدبها وخطها.

وإنّ التحدّد اللغوي مسألة واقعية لا يمكن التفاوض عنها، وإنّ الكوكيتل الجزائري، ومجموعة المباحة الجزائرية، واختلاف اللهجات والتقاليد، يفرض هذا النوع من التحدّد ولو لم يكن موجوداً. وفي الحقيقة هو إسمت للوحدة الوطنية التي عمادها: الأمازيغية والإسلام والعروبة. وفي ظل هذا الثلاثي كان علينا أن نراعي كل الخصوصيات اللغوية التي تتعاقد فيما بينها. وفيما يتعلق باللغات الحية أرى ما يلي:

الأخذ بناصية اللغة الفرنسية في المدرسة الجزائرية من زيادة النصاب الساعي لتدريسها، ويجب أن تحظى اللغة الفرنسية بخصوصية مميزة عن اللغات الحية الأخرى، كونها تحتل وضعاً لغوياً خاصاً في المجتمع الجزائري. زيادة عن تحكمها العلمي في مجال: الطب والقانون والآداب والفنون.

بالنسبة لنا رهانا مستقبلياً كبيراً وعلينا أن نستعمل عقولنا وليس عواطفنا فتنسيء الاختيار مرة أخرى فنتلاشى كدولة.

ج5: يحي بوترين

تعدّ اللغات الأجنبية في أي مجتمع بمثابة النوافذ بالنسبة للدار، فهي المتنفّس وهي مداخل للنور وهي التي تمكّننا من الاتصال بالخارج والإطلاع عليه، ومن هنا لا يمكن أن نتكر للغات الأجنبية ومن يتكرها فهو متخلف وغير عاقل إلا أن الذي لا بد أن نتفق عليه هو الحذر من أن يتم تفصيل لغة أجنبية ما سبها كان شأنها - على اللغة الوطنية أو اللغات الوطنية، وأن تعميم اللغات الجنبية لا يمنع من تدعيم العربية وجعلها لغة وطنية أولى والأمازيغية لغة وطنية ثانية ثم ما خلاهما فهي لغات أجنبية، كما يمكن ترتيب هذه الأهمية بحسب مكانتها في السياسة اللغوية الوطنية. ولا يمكن أن يحدث كل هذا مادامنا نعيش فوضى الأفكار سواء في التعليم أو في السياسة أو في أي منحي من مناحي الحياة المختلفة. وفي الأخير نلنا نقول: من للجزائر بسياسة لغوية راشدة نعلي من شأن اللغة العربية وتكون رائدة نشرها في العالم في المستقبل القريب؟

ج5: د. صالح بلعرد

إنّ عملية التحكم في اللغات الأجنبية ضرورة قصوى ومن متطلبات الوضع الراهن، وصاحب لغتين أفضل من صاحب لغة واحدة، وهذه مسلمة لا يمكن أن نختلف فيها. ومن هنا نرى أنّ الميزة الأساسية التي حباها الله بها هو قربنا إلى أوروبا، وهذا القرب يعني التعرف عليه عن قرب

اعتمادها لغة تدرس بها بعض المساقات في كليات الآداب والحقوق والترجمة. وأما الطب فإنه لم يعرب بعد، فمن الضروري اعتمادها لغة أساسية.

اعتماد سياسة لغوية رشيدة (1)، كي نخرج من الثنائية اللغوية (عربية / فرنسية) بحيث يكون الاعتماد على اللغات الحية، مثل: الإنجليزية في شرق الوطن / الإسبانية في غرب الوطن / الألمانية في الوسط. ويكون التقاطع في هذه اللغات، بحيث تؤخذ على أساس لغات تدرس بها مواد إجبارية. إلى جانب المواد التي تدرس بالعربية أصلاً. فمثلاً الألمانية كما نعرف لغة حية ولا يُعَلِّم عليها في التعليمات، فتدرس بالألمانية وحديث في كل سنة في كلية التربية. ولا مانع من اعتماد البرتغالية مثلاً في دروس البحرية، حيث إنها لغة راقية في هذا الاختصاص.

اعتماد اللغات الشرقية التي خدمت اللغة العربية، وما تزال تحمل نخر اللغة العربية والرصيد التراثي الكبير والراقي أيام المحدث العلمي المتميز لأفذاذ اللغة العربية: التركية - الإيرانية (الفارسية) - العبرية. وتكون لغات إجبارية في اختصاص التاريخ والأدب العربي.

تأسيس مؤسسة وطنية عليا للترجمة.

تأسيس كلية متخصصة للغات الغربية والشرقية، لسد فجوة التأطير.

هامش

(1) كانت دعوتي واضحة في المجلس الأعلى للتربية (المحل)، وقد سبق أن قدمت دراسات في مجال اللغات. وطرحت فكرة استثمار اللغات الحية بالطريقة الآتية:

- أن تتل الفرنسية وضعاً خاصاً في هذه الظروف، لعدة اعتبارات.

- أن تقسم اللغات الحية حسب مناطق الوطن، ومدى التحكم فيها بفعل عوامل الاستعمار أولاً. مثل الإسبانية في الغرب الجزائري.

- أن تخصص بعض المناطق في اللغات الأخرى كما يلي: الألمانية في الوسط. الإيطالية في ضاية. واللغات الشرقية في مسنطينة. وتحدد بعدها اللغات الحية الأخرى حسب الطلب لتوزع على الجامعات الوطنية الأخرى أو المعاهد العليا، حسب الاختصاص. فمثلاً جامعة بومرداس يكون فيها تعدد لغوي كبير حسب طبيعة الاختصاصات التي تدرس فيها، فكل اختصاص لغة حية أكثر رفقاً من الأخرى، ولنكون نفعيين في إسناد المادة العلمية إلى اللغة التي يتحكم فيه أكثر من غيرها.

أن تدرس مادتين إجباريتين في الكليات الجامعية، باللغات الحية حسب نوعية الاختصاص الذي تتحكم فيه تلك اللغة.

تأسيس قطب لغوي (كلية اللغات) تعمل على تخريج الكفاءات العلمية الراقية في اللغات الحية.

مقال على مقال رؤية إلى جذور فرق الحوار

تقديم:

اطلعت في مجلة النهج في العدد 63 الصادر في صيف 2001 بسوريا عن مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، على مقال بعنوان: التكفير والهجرة في فكر الحوار لصاحبه الدكتور عبد الله حمادي.

ولقاء قراعتي له سجلت عليه ملاحظات عديدة في بعض المسائل التاريخية التي تناولها بالدراسة، كما أنني أخالفه الرأي في الرؤية والحكم عليها. فראيت أن أنشر هذه الدراسة أبين فيها رؤيتي للمسائل التي عرضها الأستاذ الكريم.

وفي حقيقة الأمر أن هذه الدراسة أعدت في وقت سابق لنشر الأستاذ حمادي لمقاله، ولكنها أتت توضيحا لنفس الأفكار التي يعرضها أستاذنا في مقاله هذا.

فأرجو من خلالها أن أوضح خيوطا رقيقة من تاريخنا الإسلامي الأول الذي ظهرت فيه الفتن وكانت سببا في تفرقة المسلمين الذين كانوا صفا واحدا وراء رسولهم الأكرم محمد صلى الله عليه وسلم، وكونه بداية لنشوء المذاهب والفرق الإسلامية المختلفة سواء السنية منها أو الشيعية أو ما يحسب على الحوار.

هو مقال يتعرض فيه صاحبه لموضوع حساس، لانعكاساته السياسية والثقافية والدينية على الساحة العربية والإسلامية ماضيا وراها من خلال مختلف الظروف السياسية التي نشأت فيها الجماعة الإباضية، والمقال في ذاته هو رد على مقال آخر لصاحبه الدكتور عبد الله حمادي، الموسوم بـ: "التكفير والهجرة في فكر الحوار" الصادر بمجلة النهج السورية.

(*) أستاذ بجامعة الجزائر.

الفرق الإسلامية الأخرى، طبعاً زيادة على المصادر العامة للتاريخ الإسلامي.

وقد حاولت في دراستي هذه تتبع أهم الأحداث المتزامنة مع نشأة فرقة الإباضية منذ كونها جماعة كغيرها ضمن جيش الإمام علي إلى أن أصبحت فرقة مستقلة برجالها وأرائها.

كما كان لي وقفات تحليلية لنقاط شكلت مدار هذه الأحداث، حيث أن الأخذ والرد مازال قائماً حولها بين الباحثين إلى حد اليوم.

وقد كانت دراستي معتمدة في غالب الأحيان على المنهج التحليلي المقارن، عندما تكون النقطة الواحدة فيها خلاف بين المصادر السنية والمصادر الإباضية، وعلى المنهج الاستردادي عندما أكون محتاجاً لمجرد أحداث بعض الوقائع المرتبطة بالموضوع.

أما نقاط البحث فهي متمثلة فيما يلي:

- 1-ظروف ظهور جماعة النهروان.
 - 2-منشأته / تسمية أهل النهروان بالخوارج.
 - 3-ظروف ظهور جماعة القعدة (أصل فرقة الإباضية).
 - 4-الإمام جابر بن زيد (الزعيم الأول لجماعة القعدة).
 - 5-أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة (الزعيم الثاني للقعدة).
- خاتمة: وضعت فيها مجموعة نتائج رأيت أن البحث توصل إليها.
- إن هذه الدراسة المتواضعة هي محاولة لرسم صورة واضحة عن فرقة الإباضية في تلك الظروف السياسية الغامضة والمتداخلة. كما لا ادعي الإصابة في كل ما ذهبت إليه، وإنما هي محاولة لإيجاد وجهة نظر جديدة مغايرة، فأرجو أن تكون علمية ومنهجية ونزيهة، وهي قابلة ومنظرة لكل ملاحظة وقد بناء.
- وما توفيقي إلا بالله العلي العظيم-

كما أنه من مسؤولية كتاب التاريخ والدارسين له أن ينظروا إليه على ضوء ما يمليه العصر ومستجداته من جهة، وما يتطلع إليه أبناؤه من جهة أخرى.

من سعي نحو لم الشمل وتناسي الضغائن والأحقاد ودعوة إلى توحيد الكلمة وحرص الصفوف لمجاوبة الأعداء الحقيقيين الذين يترصون لهذه الأمة في كل حنب وصوب.

وبذلك نحقق رسالة التاريخ التي هي إطلالة على الماضي لأجل بناء الحاضر واستمراف المستقبل.

الظروف السياسية لنشأة المرفة الإباضية

مقدمة

تعتبر دراسة للفرق الإسلامية موضوعاً مهماً ضمن مواضيع الفكر الإسلامي، وذلك لما له من علاقة وطيدة بكل تقاعلات الحياة الإسلامية السياسية عبر حقبات تاريخها، ولما كان له من تأثير ولا يزال في حياة المسلمين سواء من قريب أو من بعيد، وبصفة مباشرة أو غير مباشرة.

كما ينبغي النظر إلى هذا التاريخ بكل أحداثه وبكل محطاته على أنه ملك للمسلمين عامة، وأنه تراث حضاري بشكل ذاكرة مشتركة لهم يجب الاعتزاز بها.

هذا حتى تكون دراسته على أسس علمية محضّة، تمكن الوصول إلى النتائج الصحيحة، ويكون الاستفادة منها والبناء عليها لمواصلة درب الحضارة.

ولقد كان اختياري لهذا الموضوع، إنطلاقاً من هذه الوجهة فقد حاولت أن أقدم تفسيرات وتحليلات لتلك الأحداث المتزامنة مع نشأة الفرق الإسلامية، ربما تكون مغايرة لما هو متعارف عليه لدى الكثير من الباحثين في هذا المجال.

وهذا لا لشيء إلا لكوني معتمداً في دراستي هذه على مصادر خاصة بهذه الفرقة، ربما يقل من يعتمد عليها من بلحتي

تزامنت أو تلت هذه الحادثة، ولعل ما ستعرض إليه لاحقاً سيساعد على فهم ذلك.

وفي موضوع تسميتهم يذكر لنا المبرد أن الإمام علي هو الذي سماهم بالحرورية لاجتماعهم بحروراء⁽⁴⁾، كما أطلق عليهم فيما بعد اسم المحكمة لما أصبحوا يحملون شعار "الحاكمية لله" و"لا حكم إلا لله" وينادون بها في المساجد.⁽⁵⁾

وتوالت الأحداث حتى ظهرت نتيجة التحكيم، التي خلع بموجبها الإمام علي فرأى أهل النهروان أن الإمامة قد سقطت من أعناقهم وأنه يلزمهم تولية إمام جديد عليهم، وبعد استشارات بينهم في تقديم الرجل الأنسب لهذه المهمة العظيمة ولوا عليهم عبد الله بن وهب الراسبي.

إذ أن هذه الشخصية لها مكانة علمية وروحية عند أهل النهروان، وهذا ما نجده مذكوراً عند مصادر السنة وكذا الإباضية، فيقول المبرد عنه: "وكان عبد الله بن وهب ذا رأي وفهم ولسان وشجاعة"⁽⁶⁾ ويصفه المؤرخ الإباضي النرجيني في طبقاته قائلاً: "قبضوه وكان ذا رأي وحزم ودين وعلم، وقع به الائتلاف وارتفع في أيامه الاختلاف، فلم يزل يقول بالحق، ويحكم بالعدل ويلطف بالرعية ويقسم بالسوية حتى قبض رحمه الله."⁽⁷⁾

وبعد أن فشلت المفاوضات الطرفين اضطر لمقاتلتهم في وقعة النهروان سنة 38 هـ، ولم يبق منهم إلا عدد صغير تفرق في الأمصار المجاورة خاصة البصرة والكوفة.

2- مناقشة تسمية أهل النهروان

بالخوارج

أ- تاريخ إطلاق التسمية عليهم

أما عن أصل مصطلح الخوارج ومن كان أول من تلفظ به وأطلقه على أهل النهروان فإن هذا مالم يكن تحديده واضحاً، فمصادر التاريخ الإسلامي تذكر أهل حروراء - كما سماهم الإمام علي - وهم أهل

1- ظروف ظهور جماعة النهروان

إن النزاعات الخطيرة التي وقعت بين المسلمين في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان (رضي الله عنه) قد تسبب في تقسيم المسلمين إلى فئتين كبيرتين.

1- فئة علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) وأنصاره.

2- فئة معاوية بن أبي سفيان (رضي الله عنه) وأنصاره.

إذ تطورت الأحداث إلى أن التقى الفريقان في معركة صفين سنة 36 هـ، وكان أن توقف الحرب قبل نهايته إثر رفع جيش معاوية للمصاحف منادياً بتحكيم كتاب الله تعالى.

وإثر هذا الحدث وقع خلاف في جيش علي بسبب قبول التحكيم أو عدمه، وبالتالي توقف الحرب، وافترق الجيش وخرجت منه جماعة اتجهت إلى حروراء حيث لم ترص بتوقيف الحرب وتحكيم الرجال⁽¹⁾.

وتروي لنا المصادر التاريخية المفاوضات التي وقعت بين هذه الجماعة التي أصبحت تحمل اسم أهل النهروان - نسبة إلى المدينة التي نزلوا بها - وبين الإمام علي ومبعوثه عبد الله بن العباس.

إذ نفهم من روايات المبرد بأن الإمام علي بواسطة مبعوثه ابن عباس استطاع إقناع أهل النهروان بأنهم على خطأ وضلال⁽²⁾، وأنه يلزمها العودة إليه والدخول تحت طاعته، في حين نجد المصادر الإباضية تروي عكس ذلك.

فالشماخي في سيره يخبرنا أن أهل النهروان أقنعوا ابن عباس بعد مفاوضات طويلة بصحة موقفهم وأنهم على حق فيما ذهبوا إليه⁽³⁾، بل أكثر من ذلك حيث يلزم من الإمام علي نفسه الانضمام إليهم، وذلك لكونه قد أسقط على نفسه الإمامة بقوله ما يسفر عليه الحكمان. وأمام تضارب هاتين الروايتين يبقى معرفة الموقف الحقيقي والصحيح مرتبط بعدة قضايا تاريخية أخرى

الإسلامية وربما حجم فتنهم أكبر من فتنة أهل النهروان بالكثير.

وقبل كل هذا لماذا لم تطلق هذه التسمية على من أنكر جزءاً من الدين الإسلامي؟ وهم مانعوا الزكاة، فمن المعلوم أن إنكار جزء من الدين يخرج عن الملة ويعتبر صاحبه كافراً ككفر شرك.

لما عن الأوصاف التي اشتمل عليها الحديث، خاصة قول الرسول صلى الله عليه وسلم "يقرأون القرآن لا يجاوز تراقيهم" فإن من باب الموضوعية والصدق مع النفس أن لا يصح إطلاق هذه الأوصاف على أهل النهروان الذين فيهم من شهد بدراً وفيهم كثير من الصحابة، وكونهم جزءاً من جيش علي، بل من خيرة جنده كما وصفهم هو بذاته، أنهم من الكفر هربوا، عندما سئل عنهم، وكما وصفهم المبرد: "والخوارج في جميع أصنافها تيراً من الكاذب ومن ذي المعصية الظاهرة".⁽⁹⁾

والأ كيف يقبلهم الإمام علي ضمن جنوده إذا كانت فيهم تلك الأوصاف وإن تحولهم بمجرد خروجهم عن سلطة علي أمر غير منطقي ولا معقول، مع كون خروجهم على أساس فهم للنصوص الشرعية.

ج- نتائج مستخلصة من التحليل السابق:

إن بعد هذا التحليل حول إطلاق تسمية الخوارج على أهل النهروان يمكن استخلاص ما يلي:

1- أن هذه الأحاديث الواردة في موضوع الخوارج يمكن مناقشة متونها إن ثبت صحة أصالتها، المتن يمكن أن يقدح في صحة الحديث، كما هو معروف في علم مصطلح الحديث.

خاصة الأحاديث التي وردت في مواضع الفتن باعتبار أن الصراعات السياسية كانت على أشدها، والنزاعات بلغت ذروتها، فليس من الصعب على متعصب أو حادق وضع مثل هذه الأحاديث وإسنادها إلى النقات.

النهروان، باسم الخوارج إثر تفرقهم عن جيش علي مباشرة، دون أن تشير كيف كان ظهور هذا المصطلح الجديد ثم كيف كان إطلاقه عليهم ومن كان وراء ذلك.

ولكن ما يمكن أن يفهم من رواية المبرد أن هذه التسمية لم يكن ظهورها إلا بعد مناقشة الإمام علي لهم، قبل وقعة النهروان وذلك عندما قال: "لستم الحرورية لاجتماعكم بحروراء"⁽⁸⁾ فهذه الرواية دالة أن تسمية الخوارج ما زالت لم تطلق عليهم، وإلا ما استعسر عما يسميهم.

وبذلك نستطيع أن نحصر تاريخ إطلاق هذه التسمية عليهم فنقول أنها كانت بعد سنة 37 هـ عندما كانت المفاوضات بين أهل النهروان والإمام علي جارية، لمحاولة إرجاعهم إلى بيت الطاعة.

ولعل ذلك التصلب الذي إبداه أهل النهروان في موقفهم وإصرارهم على مذهبهم إليه كان من الأسباب المباشرة لإطلاق هذه التسمية عليهم.

ب- وقفة مع الأحاديث النبوية في موضوع الخوارج

لما أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم الواصفة للخوارج مثل قوله صلى الله عليه وسلم: سيماهم التحليق يقرأون القرآن لا يجاوز تراقيهم، علامتهم رجل مخدج البدن فإن هذه الأحاديث لم تعين أهل النهروان بذواتهم وإنما لفت وأصفة لهؤلاء القوم، وهذه الأوصاف يمكن أن تنطبق عليهم وعلى غيرهم فكل من كانت صفاته تلك، فهو في عداد الخوارج. ويبقى السؤال المطروح: لماذا اقتصر إطلاق هذا المصطلح على جماعة النهروان دون غيرها؟ رغم وجود من خرج قبلهم عن الإمام -أمير المؤمنين- أمثال حزب معاوية، وحزب طلحة والزبير وعائشة رضي الله عنهم وقبلهم القبائل المنسوبة في قتل الخليفة عثمان.

إذ كل هؤلاء حملوا السلاح ولسلوا دماء المسلمين وأثاروا الفتن في الدولة

بعد انتهاء معركة النهروان تفرق من بقي منهم في الأمصار المجاورة خاصة منها الكوفة والبصرة بالعراق.

وكان ممن قصد البصرة جماعة رأيت ضرورة العمل الدعوى والتزلم اليهود ومحاولة تشكيل تجمع سري، لكونهم أقلية ضعيفة⁽¹⁰⁾ في محيط سياسي يشدد الحصار على كل من لا يظهر ولاء للحكم الأموي، ويقضي على كل من يشتم منه رائحة المعارضة أو عدم الولاء.

وقد تزعم هذه الجماعة في بادئ الأمر: أبو بلال مرداس بن جدير التميمي، الذي يعتبر من كبار الثروة عند الإباضية، حيث تزوي لنا للمصادر الإباضية وكذا السنية أخباره مع عبد الله بن زياد القائد الأموي، الذي لم يستطع القضاء على جماعته إلا أثناء الصلاة في قرية أسك سنة 61 هـ.⁽¹¹⁾

وقد قسمت مرحلته بمحاولة تشكيل هذه الجماعة ووضع الأسس الأولية لها واستقطاب بعض الشخصيات إليها.⁽¹²⁾

وفي نفس الوقت شهدت ملاحقات ومتابعات ومضايقات من السلطة الأموية.

وبعد وفاة أبي بلال تولى الزراعة السياسية عبد الله بن إياض، ومما تزويه لنا المصادر أنه كان ذا صلة برؤساء الخوارج من نافع بن الأزرق وغيره، كما له اتصالات مع السلطة الأموية، خاصة مع الخليفة عبد الملك بن مروان، وقد ترك لنا التاريخ تلك الرسالة التي بعثها إليه يشرح له فيها موقفه من الأحداث والفتن.⁽¹³⁾

كما تذكر لنا المصادر أن عبد الله بن إياض وفي اجتماع مع رؤساء الخوارج أعلن انفصاله عنهم عندما اختاروا العنف والخروج لمحاربة السلطة واستحلال دماء المسلمين والحكم عليهم بالشرك وكان ذلك سنة 64 هـ.⁽¹⁴⁾

ومن المرجح أن إطلاق تسمية القعدة عليهم كان إثر هذا الموقف الذي اختاره زعيمهم، وهي تعني قعودهم على حمل

2- عند افتراض ثبات هذه الأحاديث وصحتها متنا وستأخذ يبقى التساؤل مطروحا لم خص بهذه التسمية هذه الجماعة دون غيرها؟ رغم ما ظهر في التاريخ الإسلامي قبلهم وبعدهم ممن ارتكب من الفتن والحروب ما يفوق أعمالهم بأضعاف مضاعفة.

3- إن الصفات المذكورة في الحديث لا يعقل أن تطبق على أهل النهروان الذين فيهم الصحابة والتابعين والذين شهد بتقايم وصلاحيهم العدو قبل الصديق، وكونهم لم يقوموا بأعمال عنف أو تكفير للمسلمين، سوى خروجهم الذي كان على اجتهاد وفهم وعلى أساس شرعي.

وأن من قام وبأذى بالعنف وبتكفير المسلمين واستحلال دمايتهم وأموالهم وأعراضهم هم الذين ظهروا في الكوفة والبصرة والعراق عامة بعد معركة النهروان سنة 38 هـ.

حيث لا علاقة لهم بكل ما قاموا به، فهم ذهبوا إلى ربهم قبل وقوع كل تلك الأحداث، بل لو كتب لهم أن يعيشوا ما حدث لما ارتضوا لنماء المسلمين وأموالهم أن تستحل، لذا فإن تحميل أعمال هؤلاء لأولئك لا مبرر له، كما لا مبرر لإطلاق تسمية أولئك على هؤلاء.

فأهل النهروان هم جماعة من المسلمين كغيرهم ممن قدر لها الله تعالى أن تعيش أحداث فتنة المسلمين، وقد كان لها موقف فيها حسب نظرتها واجتهادها في الحكم على الأحداث، كما كان لغيرها مواقف وآراء وأفعال أخرى.

3- ظهور جماعة القعدة - أصل

فرقة الإباضية

تحت هذا العنوان سنبين كيف كان منشأ فرقة القعدة والتي ستصبح فيما بعد تسمى بالإباضية، وهي ذات صلة مباشرة بجماعة النهروان.

وإذا عذر الأفتمون في وقوعهم في هذا الخلط لكون المصادر غير موجودة أو صعبة المنال، فإن المحدثين لم يبق لهم أي حجة في الوقوع في مثل الأخطاء المألوفة أو تكرار وتريد ما جاء به الأولون، حيث كل وسائل البحث ومصادره بين أيديهم، وبإلزام تكلفة يمكن لهم الحصول عليها.

4- الإمام جابر بن زيد - الزعيم

الأول للمقدمة

تعتبر المصادر الإباضية أن جابر بن زيد الأزدي العماني هو المؤسس الحقيقي لهذه الفرقة والواضع لمنهج سيرها، حيث انضم إلى جماعة أبي بلال عند مجيئه إلى البصرة، رغم أن أبا بلال يعتبر أول مؤسس لها.

كما تروي لنا المصادر أن كلا من أبي بلال وعبد الله بن إياض كانا يصدران في أمورهما عن توجيهات جابر بن زيد.

ومن الواضح أن المكانة العلمية لجابر هي التي حولت له ليكون الإمام والقائد الموجه والمدير، ولقد انتهج في نشر دعوته العمل السري والتستر حتى لا تتمكن أيادي السلطة الأموية من الوصول إليها والقضاء عليها في مهدها. كما اعتمد كذلك على استعمال التقنية الدينية⁽¹⁵⁾، فكان يخفي انتماءه ويوصي أصحابه أن يحفظوا على السرية.

ولعل من الصور التي تجلت فيها هذه التقنية هي تلك العلاقات التي كانت تجمع جابر بن زيد بالحجاج إذ كانت له زيارات دورية له في قصره، وقد بلغت ثقة الحجاج به إلى أن عرض عليه القضاء، لكن الإمام جابر رفض ذلك.⁽¹⁶⁾

وإن هذه التقنية كانت سببا في نمية المذهب إلى عبد الله بن إياض دون جابر بن زيد.

ومن الأسئلة التي يطرحها دارسو تاريخ الإباضية هي: لماذا لم ينسب المذهب إلى جابر بن زيد مع كونه هو المؤسس

السلاح وانتهاج سبيل العنف وعدم خروجهم للحرب مع الآخرين.

إن هذا الموقف المتخذ يعتبر تحولا كبيرا ونقطة انعطاف هامة في مسيرة هذه الجماعة حيث انتهجت لنفسها منحى خاصا يميزها عن غيرها من الفرق الأخرى، خاصة منها فرق الخوارج وما وقعت فيه من أعمال عنف وتقتيل.

ولعل الذي لم يستطع تفهمه أكثر المؤرخين لهذه الحقبة ولم يستطع تقبله البعض الآخر منهم، هو هذا المنعطف الذي سجله رجال القعدة بمواقفهم وبأقلامهم، حيث لم يشاركوا الخوارج فيما ذهبوا إليه، بل نجد زعيمهم عبد الله بن إياض يعلن براعته صراحة من نافع بن الأزرق ولتباعه في تلك الرسالة التي بعث بها إلى الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان.

وبذلك لم يبق لهم ما يحسمهم بالخوارج ولا بتلك الأعمال التي لئكرها عليهم كل الفرق الإسلامية.

ثم أصبح لها بمرور الوقت أدلة مستقلة وأنظمة قارة تسعى لتنظيمها وتحديد وجهة نظرها من الأحداث الجارية آنذاك وكيفية التعامل معها.

وإن الملاحظ في كتب التاريخ السنية هو الجهل التام بهذا التحول في مسيرة الحركة، وعدم تعرضها إلى هذه الأحداث الخاصة بهذه الفرقة، فتنسبها ضمن فرق الخوارج، وتنسب لها ما تنسب لغيرها من الفرق كالأزرقة والنجدية، دون أي تمييز.

ولعل مما ساعد على ذلك، كون هذه الجماعة -أي القعدة - تعتمد السرية في كل تحركاتها ونشاطاتها دون العلن، لهذا لم يكن من السهل التعرف على أتباعها ولا رجالها ولا أعمالها.

ومما زاد الطين بلة هو ما قام به كتاب المقالات من بعد حيث نقلوا أسامي لفرق وأشخاص ونسبوا لها آراء سياسية وفقهية وعقيدية ثم نسبوا لهذه الجماعة ثم صنّفوها ضمن فرق الخوارج.

ثم يبعث بهم بعد نهاية التكوين الذي يستمر لعدة سنوات إلى المشرق والمغرب لنشر الدعوة هناك، حيث أياذي السلطة بعيدة وضعيفة، وبالإمكان التحرك والنشاط أكثر.

فيرجع إليه الفضل في إيصال ونشر الدعوة الإباضية إلى حضرموت وعمان بالمشرق وإلى ليبيا وتونس والجزائر بالمغرب.⁽¹⁸⁾

فما يخص المغرب فقد كان ذلك على يد البعثة العلمية التي تخرجت على يده سنة 140 هـ بعد أن مكثت بالبيصرة خمس سنوات من سنة 135 إلى 140 هـ في تلقي العلم في معهده.

وهؤلاء الخمسة معروفون عند الإباضية بحملة العلم إلى المغرب وهم: أبو الخطاب عبد الأعلى بن السمح، عبد الرحمن بن رستم، عاصم السدراتي، إسماعيل بن درار الغدامسي، أبو داود النقلي.

وبعد وصولهم المغرب أقاموا الإمامة الأولى بطنجة سنة 140 هـ كان إمامها أبو الخطاب عبد الأعلى بن السمح، ودامت أربع سنوات ثم سقطت سنة 144 هـ على أيدي العباسيين، ثم أقاموا الإمامة الثانية بتيهرت سنة 160 هـ إلى سنة 296 هـ وكانت نهايتها على أيدي الفاطميين.⁽¹⁹⁾

بهذا أكون قد أتيت على عرض وتحليل ظروف نشأة فرقة الإباضية منذ أن كانت جزءا من جيش الإمام علي في وقعة صفين إلى أن أصبحت فرقة ثم مذهبا مستقلا له تواجذات وإمامات في المشرق والمغرب.

خاتمة

بعد العرض الماضي لنقاط البحث يمكن أن نستخلص مجموعة نتائج متمثلة في ما يلي:

- أن أهل النهروان لم تكن لهم صلة بالخوارج الذين إعتمدوا العنف والتقتيل والاستحلال، فهم جماعة من الصحابة

الحقيقي له لدى الإباضية، ونسب إلى ابن إياض؟

إن لهذا التساؤل عدة تبريرات، ولتخاذ جابر للتقية من أهم التبريرات، فلم يعلم من غير أنباع الحركة أنه ينتمي إليها، وكان معروفا بأنه محدث وفتية تولى التدريس والإفتاء بالبيصرة فقط.

أما عبد الله بن إياض الذي نسبت إليه الفرقة فقد تولى التمثيل السياسي، فتكلم ودافع عنها، وكانت توليته لهذا المنصب لما أوتي من قوة المناظرة والمحااجة، كما أنه ينتمي إلى قبيلة قوية آنذاك وهي قبيلة بني تميم والتي تولت حمايته، مما قد يلحقه من السلطة الأموية.⁽¹⁷⁾

5- الإمام أبو عبيدة مسلم بن أبي

كريمة الزعيم الثاني للمعصية

بعد وفاة الإمام جابر بن زيد سنة 93 هـ تولى الإمامة من بعده تلميذه أبو عبيدة، وواصل السير على نفس خطى أستاذه، ملتزما بمبدأ الدعوة السلمية والسرية.

ولأبي عبيدة كذلك مكانة علمية معتبرة فهو التلميذ الأكبر لجابر بن زيد ولازمه طوال حياته وروى عنه أحاديث كثيرة وكان عضد الأيمن في كل شؤون تسيير الجماعة، لذا فقد اكتسب خبرة كبيرة من أستاذه، زودته بالتجربة الكافية لتحمل المسؤولية مباشرة بعد وفاته.

كما شهدت الدعوة في عهده تنظيما داخليا محكما بإنشاء مجالس للعلماء والأعيان العامة، كل يقوم بدوره في المحافظة على الدعوة وتدعيم قواعدها وتنظيم صفوفها، هذا ما جعلها تشهد انتشارا أسرع في عهده وتصل إلى مناطق بعيدة عن قلب الدعوة في البيصرة بالمشرق.

حيث تولى تكوين الدعاة في معهده الذي هو عبارة عن سرداب تحت الأرض يتظاهر فيه بصنع القفاف وهو يلقي على طلبته دروسه في العلوم الشرعية والفكرية المختلفة.

(12) على رأسهم الفقيه والمحدث جابر بن زيد الأزدي العمالي الذي أصبح في ما بعد الزعيم الروحي للجماعة، وكذلك الشاعر عمران بن حطان الذي كان من الشخصيات البارزة ثم سبغ نفسه هو مجموعة من أصحابه لبشكوا فرقة الصفرية، وذلك بعد الانطلاقات التي لحقتهم من السلطة الأموية.

(13) ينص هذه الرسالة موجود في كتاب الجواهر المتقاة لأبي القاسم البرادي، ص: 56.

(14) لقد كان ذلك في الاجتماع الذي وقع في إحدى جوامع البصرة بعد مقتل أبي ببال سرمداس، فيوادي، الجواهر ص 155-156.

(15) المقصود بها هو أن يظهر الإنسان غير ما يظن، كما هناك خلاف بين الفقهاء في جوازها.

(16) الدرر جني، الطبقات، ج 2، ص: 211، الصوفي: الإمام جابر بن زيد، ص: 155.

(17) الدرر جني، الطبقات، ج 2، ص: 214، عوض خليفات، نشأة الحركة الإباضية، ص 79، 84.

(18) يرجع كتاب صالح الصوفي: الإمام جابر بن زيد ومبج في الدعوة لمعرفة دور جابر بن زيد وبلي عبدة في نشر الدعوة الإباضية، ص 169-176.

(19) لمعرفة تفاصيل الأحداث الأولى للإباضية بالمغرب يرجع: بشار إبراهيم - النولة الرسمية ص 59، وما تبعها.

قائمة المصادر والمراجع

(1) - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، دار بيروت للطباعة والنشر، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، سنة 1965م، ص 3.

(2) - بشار إبراهيم، النولة الرسمية، ط 1، مطبعة لاوموك، الجزائر، سنة 1985.

(3) - البرادي أبو القاسم، الجواهر المتقاة، طبعة حجرية، دت.

(4) - الدرر جني أبو العباس، طبقات المشايخ بالمغرب، تحقيق: إبراهيم طلاي، مطبعة البحث قسنطينة، 1974م، ج 2.

(5) - الشماخي أبو العباس، سير المشايخ، طبعة حجرية، دت.

(6) - الصوفي أحمد، الإمام جابر بن زيد العمالي وآثاره في الدعوة، وزارة التراث القومي، سلطنة عمان، 1982.

(7) - عوض خليفات، نشأة الحركة الإباضية، مطابع دار الشعب، عمان، الأردن، 1978.

(8) - الميرد أبو العباس، الكامل في اللغة والأدب، مؤسسة المعارف، بيروت، دت.

والتابعين كغيرهم، خرجوا من جيش الإمام علي بناء على اجتهد شرعي، ورلو فيه الصواب، وليس اتباعا للهوى، لذا لا وجود لمبررات علمية تسمح بإطلاق تسمية الخوارج عليهم.

- أن فرقة الإباضية كان منشؤها بعد معركة النهروان، وهي منفصلة عن فرق الخوارج ولم تشاركهم في أعمال العنف والتقتيل والتكفير وأعلنت براءتها من تلك الأعمال منذ بديتها.

- أن فرقة الإباضية كان جذورها بالبصرة بزعامة الإمام جابر بن زيد ثم نمت وانتشرت في المشرق والمغرب على يد الإمام أبي عبدة، ومع مرور السنين أصبحت مدرسة ومذهباً إسلامياً كغيره من المذاهب بأرائه المتكاملة.

- والحمد لله رب العالمين -

الهوامش

(1) أسئلة على المصادر المتعرضة لأحداث الفتنة الكبرى: الكامل للميرد، الكامل في التاريخ لأبي الأثير، الإمامة والسياسة لأبي قس، سير المشايخ للشماخي، تاريخ الطبري.

(2) الميرد، الكامل، ج 2، ص 135، 136.

(3) الشماخي، سير المشايخ، ج 1، ورقة: 50.

(4) الميرد، الكامل، ج 2، ص 136.

(5) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ص 3، ص: 135.

(6) الميرد، الكامل، ج 2، ص: 122.

(7) الدرر جني، طبقات المشايخ بالمغرب، ج 2، ص: 201-202.

(8) الميرد، الكامل، ج 2، ص: 136.

(9) الميرد، الكامل، ج 2، ص: 122.

(10) عوض خليفات، نشأة الحركة الإباضية، ص: 67.

(11) الدرر جني، طبقات المشايخ بالمغرب، ج 2، ص: 214-215، الميرد، الكامل، ج 2، ص: 182.

(12) وذكر هنا أن أبا ببال عندما خرج هو وثلاثون من أصحابه لم يكن لهم نية القتال بل كإخراجهم فراراً بينهم وفراراً من جور الحكام الأمويين وهذا ما يذكره لنا الميرد على لسان أبي ببال ولكننا نشد عليهم ولا نجد شيئاً ولا نقول إلا أن قتلنا الميرد، ج 2، ص: 183.

الغانية

دراسة في مظهر اليهودي في الرواية الفلسطينية

تناول هذا البحث إحدى الصور التقليدية اليهودية وهي صورة الغانية للعروب سواء تجربت من السياسة أو الغمت فيها حتى النخاع، والحق أن صورتها الجسمية مغايرة تمام لمظهرها في الواقع فهي آية في الجمال ولكنها في الواقع إبليس لا يفتك عن الإغواء حتى ولو في أحلك الظروف.

تتميز اليهودية بأنها هي التي تتحكم إلى اليوم في صلة القرابة، فاليهودي مهما كان الأب هو من كانت أمه يهودية¹، ومن المعروف أن تحكم المرأة في صلة القرابة يرجع إلى مجتمعات العشيرة التي كانت سائدة قبل ظهور المجتمع الطبقي، والتي كانت فيها المرأة - نتيجة للنظام الاجتماعي المتعارف عليه في تلك المجتمعات - هي التي تلعب المقام الأول تماماً كما يفعل الرجل في المجتمعات الطبقيّة، وذلك بسبب الاعتقاد أن المرأة مرتبطة بالطابع السحري أو المقدس²، ويتصل بهذه النقطة أن المرأة كانت - أحياناً - تتزوج في الوقت الواحد "العديد من الرجال"³، وبعبارة ثانية أنه يصعب أن يلتحق المولود بابيه بسبب عدم التأكد من الأبوة، كما أن طبيعة المرحلة التاريخية قد ساعدت المرأة على أن تلحق بها المولود، فقد كان نظام الإغارة والسبي يعرض المرأة إلى أن يتمتع بها، فإذا ما ولدت رفض الرجل أن ينسب الابن إليه لأن المولود ابن أخيدة، أو إذا كان له أبناء فإنهم لا يقبلون أن يشاركهم في أبوتهم أحد من أبناء السبايا، وهكذا لم يكن هناك مفر من أن يلتحق المولود بالأم، وينسب إليها. وفي الحالات التي تتعدد فيها الزوجات كانت بعض الأنظمة تعين من بينهن امرأة أصيلة ينتسب إليها جميع أولاد الرجل⁴، مما يؤكد أن الانتساب إلى الأم كان معروفاً عند مختلف الأمم.

(*) استاذ بجامعة القدس

غيره وغيره، إلى أن تقتل على يد أحد ضحاياها .

وكذلك ساراي في "من جانبي الطريق" لكامل كاشور¹⁰، إنها تنتقل من رجل إلى آخر مادام يملك المال حيناً، وما دام يتمتع بالصحة حيناً آخر، وما دام لها فيه مصلحة، فإذا ما انتهى ماله، أو تداخت صحته، أو انتهت المصلحة لفظته، ولكن المال والصحة والمصلحة لم يبقوها من الموت على يد أحد العشاق الذين خدعهم من قبل تماماً كما حدث لأسير.

أما الاتجاه الثاني، فقد صور اليهودية وجودية تعيش حياتها كالنفس، ولا تتنقل بالثقافة العبرية التي تنتقل بالوعي من الدين إلى الدولة، فحورجينا في القناع لنيل خوري¹¹ إنجليزية من أم يهودية تلج عليها بالذهاب إلى إسرائيل والإقامة معها فيها، ولكن الانسنة ترفض بسبب ترك الأم لها في لندر والذهاب إلى إسرائيل، وحين تنقضي بفلسطيني قائم إلى أوروبا تتعاطف معه، وتسلم له القيادة، ولكنه حين يعلم بأن أمها يهودية يهرب منها، وتحاول أن تقنعه بمختلف الطرق أنها تتعاطف مع العرب بعامة، والفلسطينيين بصفة خاصة، وأنها لا يمكن أن تستسلم لأمها وترحل إلى إسرائيل، ولكن الفلسطيني هو الذي يهرب منها لا لسبب واضح سوى كونها يهودية.

وريتا في المسار لأفنان القاسم¹² لا تكاد تختلف عن جورجينا رغم كونها إسرائيلية، فالفلسطينيون يسمونها ريتا العربية لحسن معاملتها لهم، بل إنها تصادق مسيحية منهم، وتعشق مسلماً، وتستغل امتيازاتها كإسرائيلية للتخفيف عن العرب، وتسهيل الأمور عليهم، بل إنها تضحي من أجل حبيبها أكثر من مرة، وتقبل بعد رحيله غير نائمة كل ما لحق بها من جراء ذلك.

وإذا عرفنا أن المرأة كانت وما زالت إلى اليوم تقوم بجهد مضاعف داخل البيت وخارجه تبين أنها "البوتقة التي ينفذ منها إلى جوهر الحياة ودلالاتها العميقة"⁵.

ومن هنا فانه إذا كانت صورة الرجل في الرواية ضرورية للتعبير عن الواقع، فإن صورة المرأة في الرواية أشد وضوحاً في تعبيرها عن الواقع من صورة الرجل⁶، وذلك لأن تجربتها أخصب من جهة، ولأنها من جهة أخرى "تكثف مشاعر التغيير التي يمر بها المجتمع"⁷.

وبديهي - بعد ذلك - أن تكون صورة اليهودية أكثر قدرة على استقطاب حركة الواقع اليهودي، وأكثر تمثيلاً له. خاصة وأنها إضافة إلى ما سبق تقوم بالحرب وهي أشق الأعمال على الإطلاق.

وإذا كانت اليهودية من الأهمية إلى هذه الدرجة، فانه من الطبيعي أن تهتم بها الرواية الفلسطينية، وأن تقوم بتصويرها، وأن تتباين في عملية التصوير اتجاهات متعددة حسب رؤية كل كاتب وفلمفته في الحياة، وهو ما قامت به بالفعل الرواية الفلسطينية .

-2-

لتخذت الرواية الفلسطينية المعاصرة في صورة اليهودية أربعة اتجاهات أساسية، اهتم الأول بالغانية، وجعل اليهودية رمزاً للغواية تستغل حاجة الرجل الجنسية فتسلبه ماله وصحته، ثم تلقي به إلى الهاوية، فأسير⁸ في الوارت لخليل بيدس⁹ تستدرج إليها عزيزا الحلبي بطل الرواية، وحين يقع في حبائلها تبتزه بمختلف الوسائل من أجل أن تحقق أهدافها في الحصول على ما تحتاجه من لوازم ومن مال، المهم أن يحقق لها ما تريد حتى ولو تورط في الديون، ووجوده لا يمنعها من أن تتصل بغيره لأنها شديدة الحاجة إلى المال، وحين تستنفذه تنتقل إلى

وتتعرف على أخيه علي الذي يمنعه النظام من إكمال تعليمه الجامعي على الرغم من تفوقه في البجروت "15" لأنه عربي، يتأكد لها أن هناك فرقا بين ما هو واقع بالفعل وبين ما يقال عن الفلسطينيين في إسرائيل، وأن كل ما قد زرعه الأسرة والمجتمع لا يزيد عن أن يكون تكراراً لما كان قد فعله باليهود هتلر، وتتفجر المأساة حين يقتل أبوها على الحدود السورية علياً أخاً أميراً - وهو يحاول اجتيازها - من أجل إكمال تعليمه في دولة عربية بعد أن أغلقت في وجهه الأبواب إلى مختلف الجامعات العربية بحجة أنه إسرائيلي، وتدخل المستشفى من وقع الصدمة، ثم لا تلبث أن تموت وهي تتمنى أن تكون صورة علي آخر صورة في اليوم أبيها الرهيب.

أما الاتجاه الرابع، فقد صور اليهودية محلية عن الواقع الإسرائيلي، وتذهب في تمرداها عليه إلى حد أن تحمل ضده السلاح، فمريم في حبات الرنقال لناصر الدين النشا شيبى "16" من داخلوا ترغما الحركة الصهيونية - بعد الخروج من المعتقل - على أعمال لا تؤمن بها، ولكنها تتمرد بعد ذلك، وتشارك الفلسطينيين في كفاحهم ضد الهجرة حتى ولو دفعت عمرها ثمناً لذلك.

ومثلها لمياء في "نبئة في البيداء" لفتحية محمود الباتع "17" الواقع الإسرائيلي، وتتعاون مع الثوار الفلسطينيين إلى درجة أنها تحمل معهم السلاح، وتكافح الصهيونية مثلها مثل الرجال.

وراحيل في "الهجرة إلى الجحيم" لمحمود شاهين "18" لا تنكفي برفض الواقع الإسرائيلي وإنما تتحاز إلى الجانب الفلسطيني، وتتزوج من فدائي، وتشارك معه في القتال ضد المؤسسة الإسرائيلية.

أما الاتجاه الثالث، فقد جعل فيه الروائيون الفلسطينيين اليهودية رافضة للتربية الصهيونية، ولكنها عاجزة عن فعل أي شيء، فهي تنكشف عدم صدق الادعاءات التي ربيت عليها، ولكنها لا تستطيع إلا أن ترضخ للواقع الذي فرضته عليها الظروف، فمريام في عائد إلى حيفا لغسان كنفاني "13" ابغرات كوشن تعرف منذ أن قدمت إلى إسرائيل أن الحياة التي كانت تحلم بها ليست هي التي كانت تريد أن تحياها، وأن السكن في بيت لعربي مطرود ليس هو الذي كانت تأمل فيه، وأن الطفل الذي تربيته إنما هو ابن لعربي مطرود، ومع ذلك فإنها لا تستطيع إلا أن تقبل بالواقع، وتسلم به، وعندما تعرف بعد حرب حزيران أن الحدود مفتوحة، وأن

أهل البيت سجينون، وأن أهل الولد سيظهرون، تتعرف لابنها أنه ليس ابنها الحقيقي، وإنما هو ابن لأسرة عربية تركته أثناء النكبة، وحين تجيء الأسرة العربية تستقبلها، وتسمح لهم بأحد الصورة التي كانت معلقة على الجدار، ولكنها تنمسه، بالولد بعد أن فقدت زوجها وترفض أن يعود إلى أهله.

وروتى في الصورة الأخيرة في الألبوم لسميح القاسم "14" في الآداب، وابنة لضابط كبير يفخر به المجتمع الإسرائيلي لقيامه بالواجب ضد العرب، ويحتفظ لنفسه باليوم لصور العرب الذين يقتلهم على الحدود، ولكنها حين تتعرف على أمير العربي الذي يحمل الجنسية الإسرائيلية، والمتخرج من الجامعة العربية بماجستير في العلوم السياسية، والذي لا يجد في إسرائيل عملاً، فيضطر إلى أن يعمل نادلاً في أحد المطاعم، تنزعز في داخلها كل الصور المعقولة التي زرعتها الأسرة والمجتمع في نفسها منذ أن كانت طفلة، وحين تزور أسرته في قريتهم،

وأخرى بحجة عقد من الألف، وهكذا إلى أن تورطه في ديون لا يمكن له سدادها من دون أن يفتضح أمره، ولا تكتفي بذلك، بل إنها تحته على سرقة عمه وخطيبته، ثم تلفظه حين لم يعد قادرا على تحقيق أهدافها في الحصول على الأموال التي تحتاجها، وتنقل إلى أحضان غيره وغيره، وفي النهاية تموت على يد أحد ضحاياها ممن غررت بهم .

وواضح أن العلاقة بين كل من استير وعزيز ليست " حالة اجتماعية عامة 20" كما يقول الدكتور ناصر الدين الأسد، لأنها غير مبنية على إشباع ذاتي، أو على نظام اجتماعي عام، ومن هنا فإنها ليست غراما بالمعنى الحقيقي، ولكنها مجرد انهيار لا أكثر، فالنطل يعيش في واقع يلتحف بالعادات والتقاليد، وينفلق على نفسه، ويمتدح فيه الاختلاط. وهكذا حين يتعرف على أسر التي لا تؤمن بتلك العادات، أو التي تنتمي إلى عادات مخالفة تسمح للمرأة أن تختلط بالرجل ينهر، و ينهى له أنه يحيا، والحق أنه لم يكن حيا، وإنما هو ابتزاز تقوم به لاستير بالاتفاق مع مجموعة من اليهود، وما خضوع عزيز إلا هروب من الانغلاق الذي تفرضه طبيعة المجتمع، وتحاصره فيه.

ثم إن هناك أمرا يمثل في كون البطل عزيز مسيحيا، ومن المعروف أن الانغلاق في المجتمع المسيحي أقل إحكاما منه لدى الجماعات الإسلامية بسبب التقاليد من جهة، وبسبب التعاليم الدينية من جهة أخرى، وهي فحة تتيح المجال لبناء علاقات اجتماعية أكثر مما هو مسموح به في الجماعات الإسلامية، ومن هنا فإن عقد العلاقة بين مسيحي ويهودية بسبب العادات أمر غير مقنع، وأنظر أن الكاتب قد اضطر إلى ذلك لسببين أولهما : أن العلاقة بين المسيحية واليهودية أقوى من أحدهما والإسلام بحكم الثقافة

وواضح أن الرواية الفلسطينية في تصويرها لليهودية قد اختلفت من كاتب إلى آخر بسبب ما بين الكتاب من الاختلاف في الرؤية، وعلى العموم فإن صورة اليهودية عند مختلف الكتاب الفلسطينيين صورة سلبية حتى في احسن الأوقات حين تضحي من أجل الفلسطيني نفسه، أو من أجل قضيتته، ومن البديهي أن هذه الصورة متأثرة بطبيعة الصراع بين إسرائيل والفلسطينيين، وهي طبيعة لا يمكن أن تجرد تماما من تأثيرات المواقف السياسية التي الفرزها الصراع منذ بداية ظهور الحركة الصهيونية إلى اليوم.

ولقد اتعاز خليل بيديس إلى ما هو ماثور فصور اليهودية أفعى تلدغ عشاقها، وتبدلهم بعد أن تستفد أغراضها منهم، وكذلك فعل كامل كاشور حين جعل بطله روايته كبطل عشاقها حيناً وأزواجها أحيانا ثانية من أجل المال مرة، و من أجل التمتع بصحة الرجل وعافيته مرة أخرى.

-3-

تقوم الوارث أساسا على رؤية انفعالية أكثر مما تقوم على إبداع نوعي معبر عن الوعي التاريخي الاجتماعي، ولذا فإن الرواية لم تتمكن من القدرة على إثارة الوعي لكونها غير معلولة للمؤلف، لأنها تصدر عن تصور ذهني خالص، وليس عن ذات اجتماعية قادرة على الفاعلية 19*.

فاستير ممثلة يهودية توقع - بالتسويق مع شخصيات يهودية أخرى - في حبائلها عزيزا الحلبي المهاجر من الشام إلى مصر بعد أحداث 1860، والوارث الوحيد لعمه للتاجر الغني، وتخطفه من خطيبته نجلاء التي اختارها له عمه، وتحاول أن تسخره لكي تحقق به طموحها، فتجعله يستكين من أجلها المرة بعد المرة بحجة عربة مرة، وبحجة معطف مرة أخرى، وبحجة أثاث مرة ثالثة،

إلى أغلبية بعد 1948، والذي صرنا نعاني منه مسيحيين ومسلمين منذ ذلك التاريخ.

وإذا عرفنا أن الرواية لا تقع في فلسطين، وإنما في مصر تأكد لنا أن الكاتب لا يولج واقعه، ولكنه يهرب منه إلى بيئة أخرى مخافة الانقراض، كما يقول الدكتور عبد المحسن طه بدر²³، وليس كما قال الدكتور أحمد أبو مطر²⁴ كان يريد من خلال شخصيات الرواية اليهودية أن يصور مكائد اليهود آنذاك لإضداد الشباب العربي في فلسطين خدمة لأغراضهم الخاصة²⁴، والباحث في الرواية لا يجد فيها ولو بالتأويل ما يشير إلى المياسة ولو من بعيد، وليس فيها من فلسطين سوى هوية كاتبها، فلا بيئة فلسطينية، ولا أشخاص فلسطينيون، ولا إشارات إلى فلسطين، فكيف توصل الدكتور أبو مطر إلى ذلك؟.

واللهي من ذلك أنه يعترف أن هذا الجانب من رواية الولوث ليس بعيدا عما عرفه واقع العلاقة بين العرب واليهود في فلسطين قبل عام 1948²⁵، ولا أرى مرة ثانية من أين لتي أبو مطر بذلك، وهو يعرف أن الكاتب -لو أن البيئة المحلية كانت تقبل بذلك- ما كان لجأ إلى بيئة أجنبية، وإلى شخصيات أجنبية، خاصة وأن الكاتب قد عاش المرحلة كما لم يشها أبو مطر نفسه، فمن أين له أن يعرف أن الغرام في تلك المرحلة بين يهودية وفلسطيني - مهما كانت ديانتهم - كان واقعا في فلسطين، والحق أنه لم يكن إليه من سبيل لا في ذلك الوقت، ولا في أي وقت آخر، وإذا تعثرنا في الواقع بحالة فردية أو عدة حالات، فإن المنطق لا يقتضي أن نضمخ ما هو نادر وقليل، ونجعله كثيرا وشاملا مطلقا كما يفهم من قول أبي مطر، لأننا أن فعلنا ذلك فإننا لن نقنع أحدا، لا لصعوبة تصديقه، وإنما لتناقضه الجوهرية

المشتركة بينهما، وبحكم الطبيعة الاجتماعية من حيث أن كلا منهما أقلية تعيش وسط أغلبية، أما الثاني فإنه يتمثل في تجنب الحساسية المفرطة بين المسيحي والمسلم بعد أحداث 1860.

ولكن ذلك لم يمنع الكاتب من أن ينهل من القرآن الكريم، فالغواية بين عزيز واستنكر إعادة صياغة لقصة يوسف وزليخة كما صورها القرآن الكريم، وليس من غريب الصنف أن تقع القصة في مصر، وأن تكون إحدى الشخصيتين الأساسيتين قائمة إلى مصر من الشام، وأن يكون القسام رجلا والمقيمة امرأة، تماما كما هو الحال في القصة القرآنية.

ويتصل بهذه النقطة إن الكاتب حين يختار لروايته مسيحيا فإنه يبحار لدينه، ويتعالى على الواقع الذي يؤكد أن الأغلبية مسلمة، وأن اختيار النماذج البشرية ينبعي أن يتم عن طريق إدراك للواقع الذي يمد الرواية بالمضمون ويساهم في تحديد الشكل الداخلي للعمل²¹، ومن المعروف أن الإسلام لم يتعصب ضد أحد بل أنه - على عكس محاكم التفتيش -²² اندمج غير المسلمين في المجتمع، وجعلهم أهل نعمة، وحفظ لهم كل الحقوق التي ظلوا بها إلى الآن في أحضان المجتمع، الأمر الذي هيا الفرص أمام الكاتب لكي يتقبل الواقع ويصوره بموضوعية، ولكن الكاتب ظل على الهامش، ولم يندمج في الواقع فيتمثل بشخصيات من المسلمين، أن الكاتب حين يصور على أن تكون كل الشخصيات يهودا ونصارى فإنه لا يتجاهل الواقع، وإنما يصر على استبدال الأغلبية بالأقلية، وهو منطق غير أعوج لا يمكن التفرج عليه من بعيد، لأن مثل هذا المنطق هو المنطق سمح لإسرائيل أن تحول الأقلية

الأزمة حين جعلها تخلص إلى الاكتفاء بالغواية، وتمتع عما هو ديني أو سياسي، وهو تجريد لا يمكن أن يساعد على تقديم شخصية سوية، بقدر ما يساعد على تقديم شخصية مسطحة بعد أن كانت قد توفرت لها أسباب للثراء .

ولا شك أن اختيار الاسم للبطل مرتبط - أحب للكاتب أم لم يحب - بتلك الدلالات التي لا يمكن تجاوزها. إن تجريد الشخصية - التي تحمل دلالات تاريخية ذات صلة بالواقع الحياتي الذي صدرت فيه الرواية - هو في جوهر الأمر فصل لها عن الخلفيات التي يمكن أن تساهم في تعميق أبعادها الثرية، لأن النبض الذي توحى به تلك الأسماء لا يمكن تناسيه أثناء القراءة، ومن هنا فإن الرواية تنفذ منذ البداية تعاطف القارئ، وإذا عرفنا أن أسير التاريخية قد استخدمت - لكي تحقق أهدافها - الأسلوب نفسه الذي استخدمته أسير بظلة الرواية تؤكد أن الصلة بينهما قوية لا تقبل الفصل كما فعل الكاتب.

وبدیهي بعد ذلك أن الربط بين أسير والغواية يتطلب توضيح الشخصية من الزوايا التي تتطلبها الغواية، وأول هذه الزوايا الجانب الجسماني لأنه المدخل الطبيعي إلى الأحداث في الرواية.

والحق أن الرواية قد حشدت لاستير من الصفات الجسمانية ما لا يمكن أن يجتمع في امرأة واحدة فهي. في الربع العشرين ص2 امرأة امتازت بالجمال ص2، وأن هذا الجمال قد أفرغ عليه الشباب أجمل حظه ص2 النادر المثال ص24 إلى حد أن مجرد ذكرها قد محا " ذكر كل جميلة وفقت على مسارح التمثيل أو في معابد الجمال ص25". وعلى هذا النحو يكون الكاتب قد أسرف في إفعاله، فهي في الربع العشرين، ومن البديهي أن الجمع بين الربع والعشرين انفعال

مع عملية الصراع التي ابتدأت في ذلك الوقت، والسؤال الذي يفرض نفسه هنا أنه إذا كانت العلاقة ليست غريبة فلماذا لم يختار بديس نماذج بشرية من فلسطين، وبينة فلسطينية حتى يتم التعليل لروايته فكتكتسب بذلك القدرة على الإقناع، ولماذا اضطر إلى الاستعانة بما هو أجنبي من بيئة وشخصيات وأحداث؟، ولكن الكاتب لم يفعل ذلك لأن طبيعة المرحلة كانت تفرض عليه حتى ولو كان الأمر صحيحاً فإنه كان عليه ألا يقوم بذلك، فقد صدرت الرواية بعد أن أخذ وعد بلفور يتجسد في الواقع الفعلي، وهو ما كان يتطلب من المؤلف في لحظات المواجهة أن ينتمي إلى الواقع الذي يعيش فيه، وأن ترتبط الموضوعية الاجتماعية بالخاصة بالواقع السياسي، ومن هنا فإنه يتأكد أن الانكفاء من أجل أن ترتفع اسم الرواية لا يمكن أن يغطي الشمس بالغبال.

وواضح الآن أن الكاتب قد انطلق من إطار غير مدرك بدقة، وأن رويته لم تستطع أن تترك الواقع المتحرك باستمرار في المرحلة التاريخية الاجتماعية شديدة الخصوصية، ولذا فإنها فقدت القدرة على التفاعل مع البيئة التي تعيش فيها ص26 لم تستجب الرواية للإطار الاجتماعي والطبيعي الذي أحاط بها فإن عدم الاستجابة لحركية الواقع وميض الحياة يسماها بعدم التبصر والروية، ولول ما سيظهر ذلك في رسم الشخصيات بعامة والغاية على وجه الخصوص .

فقد اختار لبطلته اسم أسير، ولا شك أن الاختيار ليس اعتباطياً، وإنما يتم من أجل أداء غرض معين، ومن المعروف أن اسم أسير ذو إحياءات دينية وتاريخية يمكن أن تطور الشخصية، ولكن الكاتب قد جرد أسير من كل الدلالات التي ارتبطت بها عبر

معابد الجمال بهذا الإطلاق الذي ينطبق على جميع الأمكنة وجميع الأزمنة ؟، وإذا عرفنا أن البغاء كان مهنة دينية محترمة إلى حد أن الشعوب القديمة كانت تلقب العاهرة بالقديسة "27" تأكد أنه لا بد أن تكون قد تطلعت إليه مختلف النساء مما يوحي بأن أجمل الجميلات كن يتطلعن إليه . ومن البديهي أنه لا يمكن أن تكون استير أجمل منهن جميعاً.

ولا شك أن الكاتب بهذا الإطلاق الواسع يخرج من إطار الواقع إلى الإفرات في الذاتية، صحيح أن كل امرأة جميلة بحكم كونها امرأة خلقها الله في لصن صورة، وصحيح أن عيون المحبين ترى ما لا تراه العيون الأخرى، ولكن الصورة التي قمنا لها الكاتب ليست من الواقع، وإنما هي من تأثرات العهد القديم الذي عرفه الكاتب من خلال الكتاب المقدس، ومن المعروف أن العهد القديم حافل بالقصص التي تصور المرأة في منتهى الجمال .

وهو من جهة أخرى جمال مطلق وعام من دون أي تفاصيل " فالوجه جميل "ص13"، ومثير "ص62"، وفوق كل ذلك فإن تكوينها " جميل "ص23"، وعندما تعوزه تفاصيل جديدة فانه يلجأ إلى التعميم فيقول أنها أبهى من طلعة شمس الضحى "ص2".

والملاحظ أن الكاتب لا يكتفي بتكرار كلمة جمال في كل من الوجه والتكوين من دون تبرير، ولكنه هو الذي يقرر ذلك من دون أن يجعلنا نحس بهذا الجمال ولو في لفظة صغيرة تمر بسرعة خاطفة، وتؤكد بحركة مادية ملموسة .

ولكنه يصل في النهاية إلى إنها أبهى من طلعة شمس الضحى وهو إضافة إلى ما فيه من مغالاة واضحة يتناقض مع ما درج عليه العرب في وصف المرأة بالقمر، وكان الكاتب لم يكفه ما سبق من أوصاف الجمال، فأضاف

وليس واقعا، فالربيع ذو ظلال وإيماءات بهيجة، فكانه يمد لما ستقوم به استير من خير، ولكننا حين نبحث عن تجسيد لهذه الإيماءات فإننا لا نكاد نجد منها شيئا، بل إننا لا نجد إلا ما هو عكس لما أوحى به الكاتب. ولم يكتف الكاتب بذلك وإنما أضاف إلى الربيع صغر السن، ولكن صغر السن وإن كان له نصيب من الواقع إلا أنه مسرور شعبي، فقد درجت السير الشعبية على تثبيته في الأذهان حين تجعل المحبوبة صغيرة السن دائما، فالفتاة لكي تحب يجب أن تكون صغيرة وإلا فإنها غير جذيرة بأن يلهث خلفها الرجال.

وتتأكد الانفعالية حين يربط الكاتب بين السن والحب فهل من المنطقي ألا يكون الحب إلا في العشرين ؟ وما الذي يمنعه أن يقع في غير العشرين ؟ وإذا كان ذلك مقبولا، فهل يمكن لفتاة في العشرين من العمر أن تمتلك كل هذه الحنكة في المناورة والحيرة في الابتزاز التي جهد الكاتب في حشدتها للفتاة، إن المنطق يفرض أن تكون هناك علاقة تناسب بين الحدث والعمر، وإلا اختل رسم الشخصية وصار من الصعب عليها أن تقع المتلقي.

ولا شك أن الكاتب يدعي على استير أكثر مما يصفها، أن فتاة العشرين -في ذلك الوقت - لا يمكن أن تكتسب كل تلك المهارة التي يتفق عليها ذهن الكاتب .

وهي من جهة أخرى ليست مجرد فتاة جميلة، وإنما هي مجموع للنساء في واحدة، لقد جند لها الكاتب صفة من هذا، وأخرى من هناك إلى أن خرجت عما هو واقعي، فهي قد تكون جميلة ولكنه لا يمكن أن تكون كما ذكر الكاتب أجمل من وقف على مسرح، وإذا كان يمكن أن تكون كذلك، فهل يمكن أن تكون في نفس الوقت أجمل من جميع من وقف في

راجع إلى أن الكاتب لا يرسم شخصية، وإنما يرسم من الذهن صورة لتقابل الأبيض والأسود، فإذا كان الشعر اسود فإن الجسم يجب أن يكون أبيض لكي يجتمع الليل والنهار كما هو مشهور في الشعر العربي وفي الحكايات الشعبية، فالشعر ممسك والجسم بض، مع الملاحظة بالتناقض بين هذا وبين ما سبق حين تحدث عن طلعة الشمس التي لا يوجد فيها ما يدل على السواد.

ويظهر أن الكاتب قد عني بالجانب الجسماني عناية واضحة على الرغم من كل شيء ومع ذلك فإنه لم يوفيه حقه حيث ظلت العناية نسبية فقد اكتفى منه ببعض الأشياء ولم يتطرق إلى بعضها الآخر، فنحن لا نكاد نجد أي ذكر لعينيهما مثلاً، ولا للطول، والوزن، ولا العوامل الوراثية، ولا الشذوذ، ولا آثار الوح والحمل وغيرها مما يرتبط بالكراس البيولوجي للمرأة، مما لم يساعد على ترسيخ الشخصية في أذهاننا. وإن هذه الأوصاف "الجسمانية" قد قدمت دفعة واحدة وليس على مرات متعددة، وأنها مجردة عن ظروف الحياة التي تعيشها الشخصية، أي إنها بلا خلفية. وقد كان يمكن لهذه الصفات الجميلة أن توحى بجمال الأفعال ولكن الكاتب قابل بين الجمال في الصفات والقبح في الأفعال، وعلى الرغم من اهتمام الكاتب برسم الملامح الخارجية لاستثير كمال اللون والشعر والجسم والذراعين والجمال في محاولة لإقناعنا بإمكانية وجود مثل هذه الشخصية في الواقع الفعلي، إلا أنه لم يتمكن من ذلك لأنه قد جرد الشخصية من الكيان النفسي الذي لا يوجد له أثر في الرواية رغم أنه من الجوانب الأساسية في الشخصية كانت إنسانا في الواقع لم شخصية روائية.

ولولا المبدأ الأخلاقي الذي جاء في ثنايا وجهات النظر لما كان له ذكر، وخلاصة

إليها طلعة الشمس في الضحى، كل ذلك في قالب ذهني مجرد وأسلوب تقرير يعبز عن الإقناع بواقعية تلك الأوصاف.

وواضح منذ البداية أن الكاتب لا يصور امرأة في الواقع، وإنما يصور امرأة من الخيال لا علاقة لها بالواقع، فاليهودية التي قدمها الكاتب لا توجد في الواقع وإنما في خياله وحده، فإسقاط كل هذا الجمال على استير من زاوية ثانية دليل على أن صورة اليهودية في ذهن الكاتب مرتبطة أساساً بالجمال، أي أن كل يهودية لكونها يهودية هي آية في الجمال، وهو ما لا يمكن أن يقول به أحد إلا العهد القديم.

وإذا كان الكاتب في الجمال متأثراً بالعهد القديم فإنه متأثر أيضاً بمثالية الجسم الطبيعي للمرأة عند الإغريق "ص28"، والدليل على ذلك أنه يفصل القول في جمال استير ليس كما هو في الواقع وإنما كما يجب أن يكون، فالشعر "حالك الناعم على كتفيها" "ص3"، أو "فداثرها الجميلة مدلاة على كتفيها كأنها كفاف من المسك" "ص63"، والذراعان "أزعاها ناصعتان" "ص23"، الجسم "على هذا البدن البض الغض" "ص24"، والأعضاء مرة لينة "لين أعضائها" "ص23"، ولغيري متناسبة "تناسب أعضائها" "ص2"، وعندما لا يبقى أمامه شيء آخر يقول إنها رشيقة "رشاقتها" "ص3"، و"هذا القد والاعتدال" "ص4"، وكان لين الأعضاء وتناسبها ليسا من الرشاقة في شيء.

ومن الواضح أن الكاتب حين يجعل الشعر اسود حالكا يخرج عما هو مألوف في الواقع الحقيقي، فاليهودية في الذهن مقترنة بأنها ذات شعر ذهبي أصفر وليس حالكا كما ذهب الكاتب مما يؤكد من جديد أن الكاتب يفرض على الشخصية من عنده وليس كما هي في الواقع، ويخيل إلى أن السبب في ذلك

إلى التعميم كان تطلب هدية من دون أن تحدد ما هي الهدية التي تريد "تقدم لي الآن هدية جديدة" ص 71، المهم عندها هو أن يقوم العشاق بكل شيء من أجرة المنزل إلى ما يشبه الراتب كل شهر "إني ادفع أجرة منزلك واقدم إليك كل شهر من خمسة عشر إلى عشرين جنيتها" ص 5، ولا تقتنع بما يقدم لها من مال، وإنما تطالبه دائما بالمزيد من المال "أريد أن تعطيني مبلغا كبيرا" ص 81، إنها لا تريد المال، ولكنها تريد منه ما هو كثير من دون أن تحدد سقفا "اكتب لي إذا صكا بمبلغ يضمن سعادة مستقبلتي" ص 81، ولا أحد يعرف المبلغ الذي يمكن أن يضمن لها المستقبل، وهكذا فإنها لا تقتنع بما تأخذ، وإنما تطلب المزيد "وماذا تتفعلك المائة والخمسون جنيتها فاطلب خمسمائة على الأقل" ص 15، فإذا ضمنت الخمسمائة تتطلع إلى الألف "فأستكن ألف جنيتها دفعة واحدة" ص 30، ولا مانع لديها من أجل الوصول إلى المال أن تحت حبيبها على الزواج من غيرها إذا كان الزواج يوفر لها المال "أما إذا تزوجت فانك تصبح غنيا فإزداد حبي لك" ص 63، فإن تزوج استغلت الفرصة لكي تنهب منه، "ولكنك تزوجت فهل قدمت لي هدية في يوم العرس؟ هل قدمت لي مبلغا من المال لنفقتي" ص 80، ولا بأس إن رأت أن ثمة خطرا يهدد مصالحها، فإنها يمكن أن تطلب من حبيبها طاعة عمه كيلا يحرمه من الميراث، ولا تعود هناك فرصة لاستغفاله مرة أخرى "إذا خالفت أمره يحرملك تركته كلها" ص 63، ولا مانع لديها أيضا أن تحت صاحبها على السرقة "إذا لم تحتشم أحدا بعد الآن فخذ من الصندوق، ومن البضاعة قدر ما استطعت، قبل أن يحل القضاء" ص 10، وحين تغفل خطتها تبدل السرقة بالاستدانة "فلا اسمع من أن تستدين قدر ما تريد"

الأمر فيه أنه ما دامت جميلة في العيون فإن جمالها بحاجة إلى المال، وهي على الرغم من لها راتباً من المسرح الذي تعمل فيه ص 3، إلا أنها تعتمد على الأموال التي تأخذها من الذين يحبونها "ومما كانت تنقضاءه من مدير المسرح من أموال الراغبين فيها" ص 3، أدت أدري بشدة احتياجي إلى المال ص 4، ولا تمل من أن تكرر ذلك في كل مرة ولكن المال الذي تطلبه لنفقاتها كما تدعي ليس عادياً، وإنما هو مال كثير لكثير بكثير مما تتطلبه النفقات، والفلسفة في ذلك أنه ما دام المحب غنياً "لا أريد أن اقتنع بالقليل ما دام حبيبي غنياً" ص 15، بل إنها تربط بين الغنى والمحبة، فالمحبيب لا بد أن يكون غنياً وإلا فإنه لا حاجة به للحب "قلبي العاشق أن يكون غنياً حتى يتمكن من الإنفاق على المحبوبة أما إذا لم يكن غنياً فإنه لا ينبغي أن يحبها لأنه لا يستطيع أن يتحمل نفقاتها" فما فائدتي فبك وأنت صفر اليدين.. كيف يكون حالتي إذا أصبح حبيبي فقيراً وليس في طاقته أن يقوم بنفقتي ص 63، وتعني بالنفقات كل ما تريد كالملابس مثلاً "وماذا يفيدني كل ذلك أفستطيع أن أخط من هيامك لي فروة تقيني برد الشتاء أو من عبادتك لي ثوبا جميلاً من الدباج ينتهج به نفسي" ص 4، أو العشاء الفاخر "اجتهد أن يكون عشاء هذه الليلة لشبه بمأدبة ملكية وإياك أن تقصر في شيء" ص 26، أو عقد من الألماس "بعقد جميل من الألماس" ص 24، أو عربة ورداء "أما أنا فأريد الرداء والعربة" ص 8، على أن تكون العربة تحت إمرتها في كل أن "عربة تكون تحت أمري في كل أن" ص 5، أو ساعة "وقد أهديتك منذ بضعة أيام ساعة ذهبية جميلة شكرتني عليها كثيراً عزيز" ص 5، وعندما يعوزها التحديد تلجأ

والعصبية، ومن هنا فانه من غير المنطقي رميها بذلك، ولكنه يمكن مؤخذتها على أن المال ليس كل شيء وأن هناك ما هو افضل منه كالأعمال الصالحة التي لا يمكن أن ينال منها الزمن.

ولول ما يلفت النظر في الجانب الاجتماعي أن الكاتب كالعادة يركز على بعض الملامح ويهمل البعض الآخر على الرغم من أهميته، فقد ركز على العمل والدين وأهل ما عداهما وفيما يتعلق بالدين فإن الرواية قد ربطت بين الدين والأسف لكننا يا للأسف يهودية "ص25"، ومن ناحية العمل فإن استير "من الممثلات البارعات الثلاثي عرفتهن مصرفي العهد الأخير" ص2، أو كما جاء على لسان سارة عشيقه ناثان "من الممثلات النسابرات المثال" ص24، ومناحية الهيئة الاجتماعية "فصارت قبلة الأنظر وفئة الأنداب" ص2، كثر محبوبها وعشاقها وأردادات هي بذلك شهرة "ص13".

وواضح أن الكاتب حين يصفها بأنها يهودية فانه لا يملك إلا أن يرفق هذا الوصف بالأسف من دون أن يبرر لنا ذلك وجعلنا لا نعرف ما الذي جعله بأسف أهو جمالها أم هو شيء آخر، وإذا كان هو الجمال - وهو ما نرجحه - فلماذا فعل ذلك؟ هل لان الجمال مقتصر على اليهوديات من دون غيرهن من النساء لم لأن جمالهن ذو نكهة خاصة لا نجدها إلا عندهن، ومن جهة ثانية فإن الكاتب حين يصف استير بأنها ممثلة فإن ذلك لا يزيد عن أن يكون استلهاها من التترات الروائي العالمي فقد درجت الرواية العالمية على جعل اليهودية فنانة، وقد أوردت شارلوت وردني نماذج كثيرة من هؤلاء الفنانين اليهوديات "ص29"، ولكن الفرق هو أن خليل بيدس لم يرتق بفن استير كما ارتقى الروائيون بالممثلات اليهوديات مثل سارة

ص28، لم يبق لك إلا أن تقرض الأموال التي تلزمك الآن إلى حين وفاة عمك "ص9"، ولكن الاستدانة ينبغي أن تكون معتبرة لكسي ترضيها "فما دلم الأمر على هذه الصورة والحرب على الأبواب" فاستدن ألف جنيه "ص30"، ومن أجل تحقيق أهدافها في الحصول على المال فإنها تلجا إلى إثارة الغيرة "أخشى أن يتركك المولعون بي فيغارون منك، وربما نفروا مني فأحرم على هذه الصورة مساعدتهم المالية" ص4، ولا بأس عندها أن تستخدم أسلوب الغيرة أحيانا أخرى من أجل الوصول إلى تحقيق أهدافها في الحصول على المال "لا تجلس في مخدعي/لان كولونيلا غنيا مسيزورني الآن وقد وعد بان يتخذ لي عربة تكون تحت إمركي" ص4-5، وتستغل كل مسلحة لتتحصل عليه فإذا غازلها طلبت المزيد من المال ولو على شكل عقد جميل من الأساس "ص24"، ولا بأس من الإغراء إلى بعض الأحيان "سأفعل ما تريد بشرط أن أقدم لسي الأن هدية جديدة" ص71، لو كنت ممثلا حقيقة لأهديتي شيئا آخر في مقابل اهتمامي وسعبي "ص15"، وهي حين تريد شيئا تصر عليه فإنها لا تتراجع عن إصرارها إلى أن تحقق ما تريد "لا صلح بيننا إلا بعد حصولي على الرداء والعربة" ص10، أما أنا فأريد الرداء والعربة ولا يهمني أن أعرف غير ذلك "ص8"، ولا بأس أن تتمنع عليه وتحرمه من رؤيتها حتى يلبي طلباتها فيما يخص الرداء والعربة الرداء والعربة "ص14"، وحينما لا يسغه المال تسخر منه لأنه يريد أن يفتني بالكلام فقط "ص27".

وواضح أن الرواية تنمى، وهي تعيب عليها حب المال، انه ليس مقصورا عليها وحدها وإنما هو من طبائع البشر، بل إن الإسلام يقدمه على البنين وهم العزوة والجاه

وبالضاح أن الكاتب، حتى وهو ينتزع من استير صفة الممثلة ويلصق بها صفة الرقص، يجعل نجلاء نقلاً من أهميته، وتقذعه بأشبع الصفات، وكيف يكون مرة حسناً حين يتصل الود وأخرى غاية في الرداءة بسبب انقطاع الود، إن محاولة الإجابة توحى بأن الكاتب لا يعتقد في الشيء وإنما في انعكاساته ومدى الاستفادة منها، إن النفعية، وإن كانت مقبولة في التبرير، إلا أنها لا تدخل في البناء الدرامي للرواية، ومن هنا فإن الكاتب يؤكد من جديد أنه يعكس انفعاله على الشخصية، ولا يتركها تعبر عن نفسها كما يتطلب البناء الفني.

ويتضح لنا أن للكاتب كالعادة قد اغفل الكثير من الأبعاد الاجتماعية كالطبقة، والتعليم، والحياة المنزلية، والنشاط السياسي، والتضامات، والقراءات، وغير ذلك، فنحن لا نعرف أي شيء من هذه الأشياء عن استير، مما يجعلنا نعتقد أنه لا يضير الكاتب أن تبقى بعض جوانب الشخصية مبهمّة غامضة، ولكننا نرى أن هذا الإبهام لا يجعل المتلقي يعتقد بصحة بناء الشخصية الروائية من الناحية الفنية على الأقل.

وإذا كان رسم الشخصية اليهودية في أول رواية فلسطينية يفتقر إلى الموضوعية بسبب الرؤية السطحية الغائمة التي لم تضاف عليها من الصدق ما يجعلها شخصية قادرة على الإقناع، فإن طريقة رسم الشخصية لم تختلف كثيراً عن الرسم.

والملاحظة أن للكاتب قد لجأ وهو يرسم شخصية استير إلى طريقتين أولهما الوصف عن طريق السرد المباشر، والثاني عن طريق الشخصيات الروائية، وتتمثل الطريقة السردية في تقديم أغلب الصفات مثل قوله إنها "لا تنقع بالقليل من الأغنياء ص 15"، وقد مالت هي أيضاً إليه، ولكنها لبعض أغراض نفسية

برنارد وغيرها، ومن هنا فإن الصورة مقولة لا صورة حقيقية، وأول ملامح هذه القولية أنه جعل استير ممثلة، ومن المعروف أن التمثيل في فلسطين لم يكن شائعاً إلى درجة أن نلاحظه الرواية، مما يؤكد أن الكاتب كان يعكس رؤية انفعالية لذاته، وهي رؤية اكتسبها من الموروث المطلق أكثر مما اكتسبها من الواقع الموضوعي المتميز، وهذا دليل على أن الروائي لا يكتفي بأنه لا ينهل من الواقع وإنما يفرض عليه من عنده ما ليس فيه، خاصة وأنه تقف ثقافة أجنبية خالصة في روسيا نهل منها هذا المنهل، وحاول أن يفحمه على الواقع الفلسطيني. إن جعل استير ممثلة في الوقت الذي لم يكن فيه التمثيل شائعاً إلى حد الاستعانة به في الرواية إشارة إلى أن الكاتب لا يهتم بالواقع الإنساني القادر على الاجتذاب، وإنما يجتنبه مما يشكل على المتلقي صعوبة بالغة في الاقتناع.

ثم إن ما فعلته استير كان يمكن أن يفعله أية ممثلة أخرى بغض النظر عن كونها يهودية، أو كما ورد على لسان نجلاء خطيبة عزيز "لأن كل أولئك الممثلات والراقصات على شاكلتها، ولم توجد هذه الفئة في العالم إلا لنصب حائل الشر والغواية ص 2"، وبصرف النظر عما قالته نجلاء فإن الكاتب يقع في التناقض، فهي من جهة ممثلة ومن جهة أخرى راقصة، وإذا كان هناك فرق بين العاملين إلا أن الكاتب قد اسقط عنها مهنة التمثيل في البناء الدرامي للرواية، والصق بها مهنة الرقص، فنحن نتوقف عندها كراقصة حضر رقصها عزيز وزوجته نجلاء، وخاصة في آخر الرواية حين اصطحبها لكي تتفرج على رقص استير، وقد وصفته نجلاء بأن فيه قلة أدب "كلا لم تعجبني لأنها قليلة الأدب برقصها وحركاتها ص 79".

الأحيان إلى استير نفسها فيجعلها تصف نفسها بنفسها "33".

وإذا كان بييس قد وقع فيما وقع فيه بسبب كونه الروائي الفلسطيني الأول الذي قدم من دون أن يمهده أحد الطريق - أول صورة لليهودية في أول رواية فلسطينية ظهرت إلى الوجود في فترة عصيبة من التاريخ الفلسطيني تغلقت بالضباب والإيهام، فإن صورة اليهودية في الرواية الفلسطينية لم تكن تختلف في الجوهر عما وضعت أساسه الوارث، وخاصة فيما يتعلق بالغانية التي رأيناها مرة ثانية في رواية "من جانبي الطريق" لكامل كاشور.

-4-

وإذا كانت الوارث قد قدمت الغانية البسيط الساذجة أحادية الجانب فإن كامل كاشور جهد أن يقدم الغانية في صورتها المركبة، حيث لاكتفي الغانية بجمع المال، وإما تضيف إليه بعض التوابل، كالمثعة، والتامر، والفيرة، ولكن الجوهر يبقى واحداً وهو الحصول على المال عن طريق الجسد في زمن التحولات.

فساراي حاييم يهودية وافدة من المغرب تتأمر على درويش حمزة صاحب شركة كبيرة للتعهدات ومقالات البناء مع موظفيه مقابل ثلاثة عشر ألف جنيه، وتجعله يشك في صاحبته بدرية عبد الحميد إلى حد الأمر بقتله، ثم تعاشره معاشرة الأزواج، وتغوي الحارس محمود سرحان، وتهرب معه إلى القدس الجديدة، وحين يثر عليهما درويش تنتقل إلى مستعمرة "هاتكفا" حيث لا يمكن لدرويش أن يلحق بها، وتغير أوراق محمود الثبوتية باسم يهودي، ولكنها لا تثبت أن ثمة، وتستبدله بضابط إنجليزي يقبض على محمود بتهمة محاولة الاعتداء عليه، وعندما تتأكد أنه خرج من السجن تشي به إلى قائد

كانت تقابله بعض الأحيان بالقسوة والجفاء "ص3"، هذه الغانية التي ملكت قلبه "ص9"، وأخذت تمازحه وتداعبه بغنج ودلال نمسي معهما كل تعب وعناء "ص56"، وتستهمك بعزير وتتغامز مع جيرانها في الجلوس عليه "ص84"، وفي النهاية تطرده "فطرنته" "ص104"، أما استير فبعد أن قطعت علاقتها بعزير انصرفت إلى الكولونيل، ولكنها لم تثبت طويلاً في محبته فطرنته، وعلقت غيره، ثم غيره من الشبان المغرورين بها، إلى أن قضت أخيراً مخنوقة بيد أحد عشاقها "ص100"، وهي الفاجرة "ص61"، و"حية رقطاء" "ص97"، و"قليلة الألب برقصها وحركاتها" "ص97"، وهي كل ما عليه من التهتك والدناءة "ص95".

وواضح أنه على الرغم من أن الكاتب قد اهتم بالجانب النفسي حين قام باستيطان بعض ملامح استير، إلا أن هذا الجانب لم يرق إلى مستوى الوعي، وإن الملامح النفسية لم تتطور بتطور الأحداث، ولكنها قدمت هي الأخرى دفعة واحدة، وأنها بذلك لم تصنع الحدث، ولم تتفعل به، ولم تتطور درامياً كما أن حقيقة الشخصية لم تتكشف لنا لحظة بعد لحظة وإنما تقدمت دفعة واحدة، ومن هنا يتأكد أن الكاتب يفرض على الشخصية وجهة نظره فرضاً تسفياً مباشراً يخدم وجهة النظر التي من أجلها كتب الرواية.

وفي المنهج الثاني يلجأ إلى الشخصيات الأخرى كي تصف استير، وهي نوعان: شخصيات تتخذ منها موقفاً سلبياً كما هو حال عم البطل "30" ونجلاء زوجة البطل "31"، وشخصيات تتخذ منها موقفاً إيجابياً كسارة عشيقه نانان "32"، بل إن البطل نفسه يرى فيها مرة ملكة "ص47"، وأخرى عاهرة لعينة مرة أخرى "ص101"، وقد يلجأ في بعض

في السن، وإلى حد أن إبراهيم أحد شخصيات الرواية يعتقد بأنها عبقرية في التخطيط لا تكاد تداثيها عبقرية أخرى، فهي ترسم له كيفية الاستيلاء على أموال درويش، وتجعل درويشا يشك في اقرب الناس إليه وتحول محمودا للمسلم إلى يهودي، وتجعل الضابط الإنجليزي ياتمر بأمرها، وتسرق من محمود أوراقه الثبوتية لكي تستخدمها ضده حينما يستأزم الأمر، ويجعلها تدير مزرعة وكافيتريا في وقت واحد، وغير ذلك من مظاهر العبقرية.

ومن المؤكد أن الروائي يبالغ في المغالاة إلى حد يصعب معه الاقتناع بواقعية الشخصية التي يتحدث عنها، ولكنه، وهو يصير على إثبات عبقريتها، ينسى أنها لم تستطع أن تدفع صندوق قائد الارغون بعربة محمود، ولم تستطع أيضا أن تستعيد محمودا من ستر، وتنسى أيضا أن تستعين بدرويش المسجون مع محمود في سجن عكا لإثبات هوية محمود، خاصة وأنهما لم يكونا قد التقيا بعد.

ومن هنا فإن صغر السن لا يمكن أن يتناسب مع كل هذه الأفاعيل التي تتطلب خبرة طويلة وتجربة واسعة، أما من حيث التناقض فإن الكاتب يؤكد أكثر من مرة أن ساري مكتنزة ثقيلة، ولكنه مع ذلك يجعلها تنفّس كالزنان وتتمايس كالخيزران "ص28"، وشمسي الخيزلي تخلصا ومجونا "ص24"، قدها تبدا وتبرجا "ص78"، وشمسي الهويني "ص25"، وتتمايس وتتماجن "ص24"، و تتمايل في أعطافها كأغصان الزيزفون "ص24"، فيحدث بذلك التناقض بين الوصف والفعل، كيف يكون جسدها ثقيلا ومرثيا وتلويه وتتمايل وتتمايس وتنفّس؟ ومن أين التشابه بينه وبين الزيزفون واليزان والخيزران.

الارغون، ولكن القائد يهمل دعوها على اعتبار أنها ماثورة، وتحاول أن تسترضي محمودا، ولكنها لا تتجح في استعداته، وفي النهاية تموت على اثر هجوم شنه الثوار.

وما دام الأمر يتعلق باستخدام الجسد من اجل غاية معينة فانه من البديهي أن يكون هذا الجسد أية في الجمال، ولول ملامح الجمال في ساري كما صورتها الرواية أنها لا تزال صغيرة، فهي لا تريد عن أن تكون "صبيبة" "ص24و109"، شعرها اثيث جميل "يظلل شعرها الاثيث قسمات وجهها" "ص24"، وخصلة منه على جبينها وتمتد نزلتها إلى محجر عنينا "ص24"، بضاء "هل تظنه لا يميل إلى البيض أبدا" "ص124"، و "جسدها الغض اللدن" "ص28"، وتلقي بجسمها/ النقيل المرتجج "ص28"، وأصابعها "تعري بينانها الدقيقة شعره" "ص26-27"، وظهرها "كان ظهرها رطبا لزجا" "ص65"، وهي باختصار "مباهج الفتنة" "ص28".

أن كاشور يلتقي مع بيدس في أن كلا من استير وساري في ريعان الشباب، مما يؤكد من جديد أن الكتاب للفلسطينيين يعكسون ما هو في ذواتهم على شخصيات رواياتهم، حتى ولو كانت هذه الشخصيات يهودية لا علاقة لها بالسن كما هو عند غيرهم، وقد سبق أن أكدنا أن صغر السن خاصية عربية أكثر منها خاصية أمة أخرى، ولكنه يمكن أن يعطي دلالة على أن الروائيين الفلسطينيين يعتقدون أن اليهود لا يتورعون عن استخدام أي شيء من أجل تحقيق أهدافهم حتى ولو كانوا صغارا. وعلى أية حال فإن الكاتب حين يؤثر لليهودية في روايته صغر السن إلا أنه يجعل أفعالها أكبر بكثير من عمرها، بل أنه يكاد يجعلها خارقة لكل عادة، فساري على الرغم من أنها مجرد صبيبة إلا أنها تحسن حياكة المؤامرات كما لو أنها كانت عجوزا طاعنة

لين الزبدي والخيار والطماطم والخل
ولازيت ص 43.

ولم يحفل الكاتب بالجانب النفسي على
الرغم من أهميته في تكوين الشخصية وتحديد
أبعادها، وركز فقط على الحياة الجنسية،
وجعل البطلة تنقل من رجل إلى آخر دون
أن تحب حبا حقيقيا، لأن الحب ليس غايتها
وإنما غايتها المتعة ص 120، والحق أنها
ليست غاية وإنما هي هدف تستخدمه من أجل
اصطياد الغريبة وإغرائها بالمتعة القادمة.

أما المبدأ الأخلاقي الذي تنتهجه في الحياة
كما جاء على لسان إحدى شخصيات الرواية
فهو أنها " في سبيل توقيف الرفاهية لنفسها،
وتحقيق رغباتها، قد تقتل، وقد تسرق، وقد
تتجهج المصاعب والأهوال ص 120، والحق
أن الرواية لم تكمل على ما ذهبت إليه، فإنا لم
نرها تسرق أو تقتل وإن ما قامت به في
الرواية ليس فيه من المصاعب والأهوال ما
توحي به الرواية.

ومن الواضح أن الرواية تغفل الكثير من
الأبعاد النفسية التي نراها في الروايات
المختلفة كالطبع، والعقد النفسية، والمعتقدات
الخرافية، وخيبات الأمل، أما من حيث التفكير
فإن سمته المميزة هي مصلحتها الخاصة حتى
ولو تعارضت مع الجميع، المهم عندها تحقيق
الغاية، أما من جهة الصهيونية فإنها تتطلق
من أن اليهود قد عانوا الأمرين على يد ألمانيا
والدول الأوروبية " ألم تسمع عن لاجئ شعبنا
عن ماسي اليهود على يد النازية وعن الدول
الأوروبية التي ص 36، وانتهى، وإن لم تواجه
المصير نفسه خارج أو روبا، فإن ذلك لا
يعني أنها لن تواجهه في المستقبل " إننا لن
نواجه شيئا من هذا القبيل ولكن المواجهة
محتملة في المستقبل ص 37، ومن هنا فإن
مصير اليهود بالنسبة إليها واحد، هنا أم
هناك، الآن أو غدا " أعني أن نهايتنا، عفوا

إن المبالغة في تتبع مواطن الجمال في
المرأة يتناقض أساسا مع المنطق، فإن المرأة
لا تكون في العادة جميلة في ألف شيء
وشيء، ولكنها قد تكون كذلك في شيء أو
اثنين، أما أن تكون جميلة في كل شيء فهو
ادعاء يقتل من القدرة على الإقناع، ولن ظهر
سراي لم يسلم من تتبع للكاتب بل لن الكاتب
فيه لم يكتب بصفة واحدة كالزوجة مثلا،
وإنما زاد عليها صفة أخرى وهي الرطوبة،
والكاتب حين ينتهي من ذكر مواطن الجمال
لا يكتب بذلك بالبحث عن مواطن أخرى إلى
أن يصل إلى المشية، وكأنما انتهت من كل
المواطن ولم يبق عليه سوى المشية، فلا بأس
أن يزيد في مواطن البهجة كما يقول للكاتب
ص 28، وكالعادة فإنه لا يكتبي نعمتها بصفة
وإنما يعدد الصفات فالمشية مرة الهويني
ص 24، ومرة متمايمة " تتمايس كالخيزران
ص 78، ومرة جديدة متمائلة تتمايل في
أعطافها كاغصان الزيزفون ص 34، ومرة
أخرى الخيزلي ص 78.

و واضح أن الكاتب لا يكاد يذكر الطول
والعينين والصحة وغير ذلك مما يتطلبه
الكيان الجسماني، ورغم ما لبعضها كالعيون
من مواقع هامة في الواقع الفعلي في الحياة.
أما من الجانب الاجتماعي فإن الكاتب قد
اقتصر فيه على بعض الجوانب
كالدين ص 00، وامتلاكها مزرعة دولجن
وكافتيريا ص 130، وإجادتها العربية قراءة
وكتابة ص 41، لأنها كانت تعيش في
المغرب ص 17، كما أنها علمت محمودا
كثيرا من عبارات التفاهم العبرية كي يحسن
التعامل مع اليهود ص 130، أما الحياة
المنزلية فقد جعلها الكاتب تنقن الطبخ راحت
تقلى شرائح اللحم والكبد وفلذات الكبد
والبطاطس وتعد ألوان السلطات المختلفة من

كان المصطلح الشائع لدى الجميع هو حارة اليهود وليس الجيتو، والأدهى من ذلك أنه جعلها تقرر أنها ترضع المبادئ من لبن الأمهات وهي بلا أب ولا أم ولا أولاد كما جاء في الرواية - ولا بأس هنا أن نسال عن مولود بلا أب أو أم-، ومن جهة ثانية كيف يجعلها مرة صهيونية ويجعلها مرة أخرى لا تقر بمبدأ ولا دين وإنما دينها المادة، فهل الصهيونية هي الحصول على المادة أم أن الكاتب يريد أن يجعلنا نذهب مذهبه، ثم كيف يقول عنها أنها صهيونية ثم يجعلها تحول محمودا من مسلم إلى يهودي وتستخرج له بطاقة شخصية وتجعله يتخرج من معسكرات تدريب الصهاينة مسؤولا عن منطقة كاملة، ثم يجعلها مرة ثالثة تقول أنها قامت بحماقة فيها خطر على الصهيونية هنا وواضح أن ثمة تناقضات يستحيل تبريرها من دون التورط في التأويل المتعسف.

لما من حيث الموقف من العرب فإنها تنطلق من أن العرب لا يعرفون كيف يعيشون " هكذا أنتم معشر العرب تحبون لدرجة الجبن لكنكم لا تعرفون كيف تتمتعون بهذا الحب أو بمن تحبون "ص 25، وإن كلمة واحدة تكفي للضحك عليهم " . ماذا فعل بي سحر ك حتى أهلبتي زوجي وطفلي "ص 35، وخاصة فيما يتعلق بالمتعة " أن المتعة هي مذهبي في الحياة "ص 37 و 120، وإنهم ساجدون بحاجة إلى التأكيد على أنك تصدقهم الأمر " أكون قد صدقك في كل شيء "ص 37، وإنهم من أجل المرأة يمكن أن يقلبوا بأي شيء، وإن يضحوا بكل شيء، فمحمود الذي لم يكن يقطع فرضا، والممثل الحقيقي في الرواية للطبقة الشعبية ينهار بسهولة أمام ساراي، فيخون سيده ويهمل صلاته من أجلها إلى حد أننا لم نره في الرواية بعد ذلك يذكر الصلاة ولو من أجل

مصيرنا، كيهود لا شك أنه ولحد "ص 36، وتعترف أن الهداه توارثته، وأنه تأكد عن طريق الجيتو الذي عزلوا أنفسهم فيه " لقد رضعناه من لبن أمهاتنا، وحبونا يوم حبونا عليها، وتعلمناها في كنيس الحياة عندما اعتزلنا بانفسنا هذا العالم الأبله الذي لا يعنو أن يكون في نظرنا أكثر من (جوييم) "ص 126، وتنتهي إلى أن الصهيونية تستحق الامتعاض لأن "صدوق" قائد الأرغون لم يستمع إليها وهي تؤكد له أن محمودا عربي " تبأ له وللمبادئ الصهيونية قاطبة هذا أخر ما نسمع به، أقلية أو رويبة وزعماء معنودون على أصابع اليد يتصرفون بإرادتنا وعقولنا "ص 163، ولكنها حين تعرف مدى الخطر الذي يشكله عليهم محمود بهويته التي غيبتها هي تعترف بأنها حماقة " لأن صحت شكوكي أكون لكبر حماقا تدمر أحلام الصهيونية هنا "ص 132.

أما المؤلف فاته يرى فيها أنها صهيونية " فقد كانت صهيونية متطرفة لا تتحل مدأ ولا تقر يدين "ص 28، بل أنه يجعل شخصية من شخصيات الرواية تصفها بأنها صهيونية مجرمة " سارة يا محمود تلك الصهيونية المجرمة "ص 38 و 139 و 142 و 145.

وواضح أن الكاتب ينطلق من الادعاء والتحايل على بطله روايته لأنها يهودية لا أكثر، والدليل على ذلك أنه يقع في جملة من التناقضات التي ما كان لوقع فيها لولا أنه متحامل على البطلة، فقد جعلها من المغرب ولكنه جعلها تتحدث عن مأساة اليهود الأوروبيين وكأنها أو رويبة لا عربية من المغرب تدين باليهودية، مما يدل على أن الكاتب يسقط على الشخصية ما ليس من خصائصها، ثم وضع على لسانها مصطلح الجيتو وهو مصطلح مرتبط أساسا بيهود أوروبا لا غير، أما يهود الدول العربية فقد

وأصحاب الفضل عليهم كما جعل إبراهيم يفعل ومن هنا ينطرح السؤال أمن أجل كتابة رواية- غير ناضجة من الناحية الفنية "34" الحكم على مجتمع كامل بالسقوط إلي - مثل هذا الدرك.

وفيما يتعلق بالمتعة أن مسكوت الكاتب على قول ساراي نوع من الموافقة في الرأي وهي موافقة غير نقيصة ذلك أن الأمور لا تقاس بمقياس واحد لدى مختلف الأمم وفي كل الأحوال، فإذا كانت هناك أمة تؤمن بالحب المادي فإن من طبيعة العربي إيثار الأخلاق قبل المادة، فالزین عند العرب لا يبني الدار كما يقول المثل، والمرأة تختار عند العرب لدينها أو مالها أو حبسها قبل أن تختار لجمالها، بل أن الدين ينهي عن خضراتها لأن المنيب القاسد لا ينتج إلا فساداً، وأن العرب تختار لنطفها ولا تترك الحبال حتى الغراب كما أوحى بذلك الرواية.

أما من حيث وجهة نظرها في نفسها فإنها تقول إنها لا تفشل في الحصول على ما تريد "إنها أنا ساراي حاييم التي لم تمن بالفشل مرة واحدة طيلة حياتها" ص164، وحين تفشل في استعادة محمود تمنى نفسها بقرب الانتفاء ولا غرو أن انتهى أنا أيضاً إلى الأبد ص126، وترى إنها من الجمال إلى حد أن تقدر على سلب الرجل من صاحبته "ساريك كيف أنني بحالي هذا سأجعله يتخذ مني عشيقاً" ص126، ولا بأس عندها أن تشترك مع أخرى في رجل واحد" إلي جانب عشيقته التي لم يخلق الله مثلاً ص126، ولكنها في موضع آخر لا تحتمل أن تشاركها لستر في محمود فتأكلها "نار الغيرة وتحاول استمالته ثانية" ص164 أو 166، وتصف نفسها في موضع آخر بأنها حققاء ص132.

ومن الواضح فيما يخص للفشل أن الرواية قد جعلتها تفشل أكثر من مرة، فهي

الذكر، ولإرضاء شهوته فإنه يقبل بأي امرأة حتى ولو كانت متزوجة و كان عندها أولاد " وإن كنت متزوجة ولدي طفل ترضى بي ص30، بل أنهم مستعدون لإرضاء الزوج ويدفع نفقة الأولاد ونفقة حضانتهم أيضاً مهما كانت " وقررت أن تدفع لها نفقات الحضانة عن أول شهر سلفاً بل لعل المبلغ السذي خصص مرضاة للزوج وثمناً لمسكوته يتيقن عن مجموع نفقات الطفل أو مكافأة الطفل عن سنة كاملة ص300.

إن الكاتب يدين مختلف الطبقات، فالبرجوازي درويش حمزة يتهافت على ساراي ويقدم لها ما تطلب من دون أن يسألها شيئاً، ونحن لا نعتقد أن ذلك من شيم الطبقة البرجوازية في فلسطين، وخاصة أن الأحداث في الفترة التي تناولتها الرواية فترة صعبة في تاريخ المنطقة لا يمكن أن تتركز مثل درويش حمزة، وإذا كان ذلك ممكناً في التصور على الأقل فإنه لا يمكن أن يكون بالصورة التي نقلتها الرواية، وخاصة أن الرواية قد جعلت منه في آخرها بطلاً بضحي بأمواله وب نفسه في القضية الوطنية.

ويدين الطبقات الدنيا أيضاً ممثلة كما سبق أن ذكرت في محمود سرحان حارس المنزل، حين يجعله خائناً لمخدومه بمختلف معاني الخيانة، والغريب أنه يجعله في نهاية الرواية بطلاً من أبطال تلك المرحلة تماماً كما فعل بدويش حمزة، فهل الانتقال من الضد إلي الضد من دون مقدمات كافية رسم لشخصيات الرواية أم أنه لدعاء غير مقنع على الإطلاق.

واظن أنه ليس من الاستطرد القول بأن الكاتب لم يكتف بإدانة الطبقتين السابقتين وإنما أدان الطبقة المتوسطة أيضاً، ولكن بجرم أقل وهو السرقة والاختلاس إلي حد التآمر مع بنات اليهود ضد أبناء الوطن

هذا الوصف "ص 28 و 74"، أما فيما يتعلق بالأرض فإن الكاتب يرى أنها لم تنجى، إلى هذه البلاد لاكتساب لقمة العيش بالكد والعرق كما تزعم ويزعم قومها، وإنما لتنتشر بذور القصاد والخطيئة في أرض المقدسات والسلام "ص 27".

إن الكاتب لا يرى في اليهودية إلا الصفات السيئة التي تتعلق بالرنيلة، فهي عاهرة ومومس ولعوب، ولكنه ينسى أمرين هامين أولهما: أن في مقابل كل عاهرة عاهر، وهو حين يصفها بتلك الصفات إنما في الحقيقة يصف نفسه وقومه، إذ أن العاهرة لا تكون كذلك إلا إذا كان في المقابل رجل يدفعها إلى ذلك، ولما كانت ساراي تعيش في فلسطين فإن الفلسطيني هو الذي يشاركها في هذه الصفة، ولما كانت الصفة تقيد استمرار الفعل ولما كانت ممراري تبذل العشاق، فإن معنى هذا أن الفلسطينيين ينضمون تحت هذه الصفات، ولما لم يكن الإطلاق ممكناً ومعقولاً، فإن ادعاء الكاتب بنهار من الأساس لأنه يدخل في الإطار باعتباره من فلسطين.

والأمر الثاني أن زمن الرواية هو زمن حرب، ومن المعروف أن أزمنة الحرب استثنائية لا يجوز فيها التعميم، فما قد يحدث فيها ليس من الضروري أن يحدث في غيرها، والمعروف أن السمة المميزة لأزمنة الحرب هي كثرة وقوع الجنس بمختلف أنواعه - وتعدد دوافعه - منذ فجر التاريخ إلى اليوم. مما ينبغي عن يقوم به كل الصفات التي ألح عليها للكاتب.

ويتصل بهذه النقطة أمر آخر يتمثل في وصف ساراي بالمومس اليهودية كسان اليهوديات وحدهن من المومسات وهو أمر لا يستطيع العقل أن يقبله لأن المومسات لسن حكرا على جنس دون آخر، ولا على دين دون آخر، وإنما يمكن أن يتعدى ذلك إلى

لم تستطع إعادة محمود إليها، ولم تستطع أيضا أن تجعل صدوق يصلم بوجهة نظرها في محمود، وتفضل أيضا في سجن محمود إلى الأبد كما كانت تأمل، وما لا يتسجم مع ما تدعيه من أنها لا تفضل، والحق أن النجاح والفشل مترادفان في الحياة لا يستمر أحدهما إلى ما لا نهاية مهما وقبت معه الظروف فإن وقتتها لا بد أن تكون إلى حين بل أن النجاح المستمر من دون فشل يفقد بريقه ومذاقه ويمكن أن توجه النفس.

أما من حيث وصف نفسها بالجمال فإن العادة إلا يرى الناس في أنفسهم إلا للجمال ويلزم الاعتراف هنا بأنها وصفت نفسها بالجمال بصورة أقل بكثير من الصورة التي وصفها بها للكاتب، أما أنها تستطيع بالجمال قهر الرجال فأمر مشكوك فيه من الأساس، لأنها لا تسيطر على الرجال أصلا، فضلا عن أنها تسيطر عليهم بالجمال، والحق أنها تستخدم في الوصول إليهم من الطرق والحيل ما لا علاقة له بالجمال أصلا مثل الرقص والتلوي "ص 28"، ومثل تطويق العنق بذراعيها "ص 25"، ومثل الصاق الفخذ بالفخذ "ص 25"، وغير ذلك من الأساليب التي يمكن أن تستخدمها المرأة مع الرجل، أما القول بأنها حققاء فإن ذلك لا يعني أن يكون ردة فعل أنية لا اثر لها في نفسها ولا تشكل ملحا يتطلب الوقوف عنده، ولكنه يمكن أن يدل على أن الذكاء مهما كان حادا إلا أنه قد يفترق ما يتنافى والذكاء وهو من جهة أخرى دليل على أن الإنسان يتعرض لمختلف المتناقضات.

أما إذا انتقلنا إلى وجهة نظر الكاتب فإن أول ما يمكن ملاحظته هو ارتفاع الصوت والخطابية غير الفنية والصاق كل ما هو غاية في الرداءة بمساري وأول هذه التبعات للادعارة فهي مومس "مومس يهودية" ص 26، ويكرر

مختلف الأجناس والديانات، والحق أن الجنس - لدى الإنسان - حاجة اجتماعية أكثر منها بيولوجية بهيمية، وأنها أمر ذاتي أكثر مما هي قضية عامة.

أما القول بأنها لا تحب فهو أمر يتطلب تأملا من نوع خاص أن ساراي كغيرها من الناس يمكن أن تحب، ولكن الكاتب هو الذي لا يريد لها أن تحب حتى يتمكن من تجريدها من كل السمات الإنسانية، غير أنه يقع من حيث لا يدرى في التناقض على عكس ما ادعاه عليها، وذلك حين يجعلها توقع محمودا في حبائلها كما يقول، ومن المعروف أن محمودا لم يكن غنيا حتى تبتزّه، ونحن نعتقد أنها أحبه، والدليل أنها في القدس نكتري له بيتا، وتتفق عليه من ماله الخاص.

ويؤكد ما ذهبنا إليه أنها أخذته مرة أخرى إلى عربين اليهود في مستعمرة هانكفا، أليس من أجل أن تنقل عليه يعونها لأنها تحبه وتهواه، بل إنها من أجله تحدد أهلها من اليهود، وتستخرج له بطاقة شخصية تقطع بها ماضيه قبل أن تراه، وتجعله حاضرها ومستقبلها، وما كانت لتفعل هذا مع درويش حمزة أو غيره، وإنما فعلته فقط مع محمود، أليس في كل ذلك دليلا على أنها تحبه، بل إننا نراها وهي - المومس كما يقول الكاتب - تسعى لاستعادته، وأن في تحويلها إعدام محمود إلى مجرد السجن برهانا على أنها تحبه، وإذا لم يكن كل هذا حبا فما هو الحب إذن في رأي الكاتب؟

ويبقى بعد ذلك القول بأنها ما جاءت إلى فلسطين إلا لكي تبذر الفتنة هي وقومها في أرض السلام، وهو قول مباشر فيه من المغالطة والتناقض ما لا يمكن القبول به .

ويرجع السبب في المغالطة إلى الجمع بينها وبين قومها فإن قومها لم يسلّوا لبذر الفساد وإنما لإقامة دولة، وإذا كان الفساد

إحدى الوسائل التي يتوصلون بها إلى تحقيق غايتهم فإنه لا يمكن أن يتحول إلى غاية وهدف كما يدعي الكاتب، ثم أن الاتجار بالجسد ليس نوعا من الكد والصرق أم أنه يخلو في نظر الكاتب من الكد والصرق؟ وليس أمرا طبيعيا في الحروب والفقر والمجاعات "35" في مختلف البلدان "36". ربط الفساد بأرض القدس والسلام فإنه - إضافة إلى أنه غير فني - شكل من أشكال المغالطة التي لا تقنع، وقد سبق أن أشرنا إلى أن الفساد يتطلب طرفين ولا يمكن أن يقتصر على طرف واحد، فإذا كان لليهود يحملون بذور الفساد فإن عدم القيام بالواجب هو الفساد بعينه، فلماذا يتحمل اليهودي وحده مسؤولية تهواننا في الارتكاع بمستوانا إلى مستوى الأرض وما فيها من مقدمات .

ويتصل بهذا الأمر أن الكاتب جعل كلا من درويش ومحمود وإبراهيم وغيرهم من شخصيات الرواية شخصيات غير فاضلة، فكيف يتصل من ذلك ويرمي كل شيء على اليهود، وأن اليهود الذين قدموا يحملون بذور الفساد ما كان لهم أن ينجحوا في أوهامهم لولا الاستعداد الذي وجدوه في أصحاب الأرض ممن حاولت الرواية نفسها جعلهم صنائع شهوة يوثرون الذات على الأرض والموضوع معا. ثم أن الخطيئة إسرائيلية أول الأمر وأخره، وقد حفظ لنا التاريخ بعض الأسماء ممن كانوا في هذه الأرض وكانوا من الفاسدين، وانطلاقا من هذا فإننا نرى أن حمل المسؤولية على طرف دون طرف تضليل حمل لا يخلو من عدم نكير.

أما وجهة نظرها من الشخصيات فإنها تنوزع على شخصيات عربية عدائية طبعيا وهي من طبيعتها نعت ساراي بأبشع الأوصاف كما فعل الكاتب فهي " بنت ستة وستين "ص142، وهي مجرمة حينما

على أن ما سبق لم يمنع الباحث من أن يزعم أن الكاتب وأن جهد في رمي ساراي بمختلف النوع بصورة مباشرة وغير مباشرة إلى حد أن أكثرها كان فجأ دعائيا متطرفا إلى أبعد الحدود إلا أنه استطاع في بعض الأحيان أن يقدم للبطلية من خلال الحدث نفسه مما طوع الشخصيات وساعد على إمكانية حدوث تطور في ملاحمها، وخاصة حين ينهي الرواية بموت ساراي بعد أن مهد باقترانها عن محمود معنويا إلى قرب نهايتها وموتها ماديا.

وواضح أن الغالبية في السورث ومن جانبي الطريق تلقان في أنها صبية وافرة للحظ من الجمال، وأن غايتهما المال تنتقل من رجل إلى رجل جريا وراء المادة، وأن نهاية الغالبية كانت في الرايكتين الموت على يد العشاق، مما يدل على خلفية خلقية ينال فيها الإثم عقاب ما كُفرت به.

وإذا كانت السمة المميزة للشخصيتين هي أن الكاتب كان يتدخل في حياتيهما إلى حد الإسراف فإن الرواية الفلسطينية قد اتخذت إلى جانب صورة الغالبية صورة الوجودية وأن تدخل الروائي فيها قد كاد يختفي تماما، وقد ظهر هذا الاتجاه في المسار لافنان القاسم وثلاثية فلسطين لنبيل خوري.

المراجع

1- CHARLOTTE WARDI : LE Juif dans le roman français, 1933-1948, Editions A.G.NIZET, Paris 1972, p. 23.

2- المورولوجيا الاجتماعية: سورس مالبوك ترجمة: حسين حيدر. منشورات عويدات وديوان المطبوعات الجامعية. بيروت باريس الجزائر 1986 ص 113.

3- المدينة القاريغية: ف. كوللي وم كوفالزون، تعريب: لحمد دلود، دار الجماهير دمشق. 1970 ص 336، ولطيف الأساطير والخرافات عند العرب: محمد عبد

ص 139 و 142 و 145، وأفة مجرمة حينما آخر ص 145، بل إن بعض الشخصيات لا تملك حتى وهي تمتدحها أن تصفها بالملعونة ص 126، بل " إنها لداء والبلاء ص 96، والمجرمة التي تتسبب في السدمار والموت ص 138".

لما اليهود فإن بعضهم يحتنها على الضحك على الإنجليز وسلبهم أموالهم لأنهم جوييم ص 126، أما البعض فلا يرون فيها أكثر من " مؤثورة مغرضة مصابة بعمى الغيرة والحقد ص 171".

والملاحظ أن الدعوة إلى الضحك على الإنجليز تقولها عجوز يهودية إلى محمود المعتبر زوجا لساراي، وفي هذا نوع من الإيحاء بأن اليهود يسمعون لبناتهم وزوجاتهم أن يسفرن لجسادهن من أجل المال، وهو أمر غريب يتناقض مع ما نعرفه عن الدين اليهودي الذي يحرم الزنا.

وواضح أن رسم ساراي مضطرب لا يميز بين ما تقتضيه الفنية وبين ما يعمل من مغالطات في منهج الكاتب، فوصف ساراي بالإحرام والتسبب في البلاء والداء والقتل إلى حد اللعنة وصف تجيء عن طريق مستهتر كدرويش حمزة، أو بواسطة لص كإبراهيم، أو عن طريق منقلب كمحمود، وهم شهود فاقنوا الأهلية، ومن هنا فانه لا يعتد بأقوالهم، والمنتبع لظروف هذه الأوصاف يجد لهم أطلقوها بعد انقلاب الوضع فلماذا كانوا عنها ساكتين حين كان الوضع ممتويا يجري في صالحهم، ولماذا تأخروا فيها إلى ما بعد انتهاء ما بينها وبينهم، أن تطلع الغريق إلى قشة يتعلق بها لا يمنع من أنه لا يحسن السباحة، وأنه كان عليه قبل أن يدخل إلى البحر أن يعد له العدة المناسبة بسبل قذف الناس بالتفريق عليه وهو يغرق.

- 18- الهجرة إلى الجحيم محمود شاهين، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت
- 19- الرواية العربية بين الواقع والأيدولوجية: محمود أمين العالم، يعنى العماد، ونيل سليمان - دار الحوار، اللاذقية ص
- 20- خليل بيض: رائد قصة العربية الحديثة في فلسطين، ناصر الدين الأسد، معهد الدراسات العربية العالية القاهرة 1963 ص 74
- 21- الأسس النفسية للإبداع الفني في الرواية: دكتور مصري عبد الحميد حطوة الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة 1979 ص 40
- 22- للتفاصيل أنظر: الموريسكيون الإنجليزيون والمسيحيون الدكتور لوي كارديك تعريب وتقديم الدكتور عبد الجليل التميمي منشورات المجلة التاريخية المغربية وديوان المطبوعات الجامعية بالجزائر تونس 1983
- 23- تطور الرواية العربية الحديثة في مصر 1870-1938 دار المعارف القاهرة الطبعة 1983 ص 146
- 24- رواية في الأدب الفلسطيني: أحمد أبو مطر المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، وانظر للمؤلف نفسه أيضاً، دراسات في الأدب الفلسطيني: دار المطبعة للطباعة والنشر الكويت 1979 ص 96
- 25- رواية في الأدب الفلسطيني ص 263
- 26- الأرض النفسية للإبداع الفني في الرواية ص 48
- 32- الساقطة لمتحدة خالد الفلسطيني المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت 1980 ص 20
- 37- الساقطة المتعددة ص 25.
- 51- Charlotte wardi, Le juif dans le roman francais 1933-1948, Edition A.G. Nizet, Paris 1972, P135-193
- 98- حينما طلب من عزيز ألا ينكر لأمه اسم هذه الفاجرة ص 63
- 99- حين أخبرت زوجها بان إستر لا تعجبها لأنها قليلة أدب ص 79
- 100- كذلك في معرض إغراء عزيز على أن يها ما يطلبه منه إستر أنظر ص 27
- 103- حين يجعلها تقول عن نفسها أنها لا تحب التهتك والعداء الخ. ص 7
- 145- فلسطين في الرواية العربية صالح أبو إسبح مركز الأبحاث بيروت
- 157- الساقطة لمتعددة ص 157
- 158- المصدر السابق ص 113-118

- المعين خان، دار الحديث، بيروت 1982، الطبعة الرابعة. ص 74-75
- 4- علم الاجتماع عبد الحميد لطفي دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت 1981 ص 105
- 5- أزمة الجنس في القصة العربية: غيالي شكري منشورات دار الأفاق الجديدة بيروت الطبعة الثالثة 1978 ص 171
- 6- صورة المرأة في الرواية المعاصرة، طه وادي دار المعارف الطبعة الثانية 1980 ص 56
- 7- تجارب في الأدب والنقد دكتور شكري عواد الكتاب العربي القاهرة 1977 ص 33
- 8- الأصحح أن يقال إستر بدلاً من إستر، وذلك لأن الأسماء لا ينبغي أن تترجم وإنما يجب أن تبقى على حالها إذا تقلبت من لغة إلى أخرى وإستر يهودية تزوجها أحتو رش - لجزركيس - ملك فارس 465-485 ق م فالت من العلو فاشمال عن شعبها، ولها سفر من أسفار العهد القديم يرجع تاريخه إلى ما قبل سنة 114 قبل الميلاد وهو من أسفار الأبركيفا، أي الأسفار التي لم يترجم بقسيتها، فخلقت من الكتب المعترف بها وطبعت على حدة، ويحتل اليهود في ذكرها كل علم بعيد القويم. انظر: المعجم في اللغة والإعلام. ص 40، وانظر أيضاً: تاريخ العلم، العلم والحصارة الهندسية في القرون الثلاثة الأخيرة قبل الميلاد ب تلويح من الحماة الجزء الخامس، دار المعارف بمصر، القاهرة 1971 ص 47. وانظر أيضاً Petit, J. P. P120:rousse
- 9- الوارث خليل بيض، مطبعة دار الأيتام السورية، القدس 1920
- 10- من جانب الطريق كامل كاشور مكتبة الثقافة العربية بيروت 1969
- 11- ثلاثة فلسطينيين نبيل خسوري دار الشروق بيروت 1974
- 12- الممار. أفنان القاسم المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت 1981
- 13- عاد إلى حيفا شأن كنفاتي دار العودة بيروت 1969
- 14- الصورة الأخيرة في الألبوم: سمح القاسم دار ابن خلدون بيروت 1980
- 15- الهجرة في الكافوريا في إسرائيل وهي التي تحول لصاحبها الاتحاق بالجامعة.
- 16- قصص وأصحابها: ناصر الدين نشاشيبي، منشورات المكتب التجاري للتوزيع والنشر. بيروت 1962
- 17- سنة في اليباء: فتحة محمود البائع الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر

البرنامج الثقافي الذي أنجزته الجاحظية في الفترة الممتدة بين جوان 2001 - مارس 2002

محاضرات وندوات وعروض

2001/05/23 :

*محاضرة للسيد بوكرش محمد،
بعنوان: «الكمال في ما خفي»
عن الرازي وجابر بن حيان».

2001/05/30 :

*مونولوج للفنان: عماد سعدون
بعنوان: مساء الخير يا عرب».

2001/06/06 :

*محاضرة للدكتور: نصر الدين
مسعودوني بعنوان: «الدولة
والمجتمع في الجزائر».

2001/06/13 :

*محاضرة للأستاذ محمد بغداد
بعنوان: «الخيارات المستقبلية
للثورات الإسلامية».

2001/06/20 :

*الأستاذ عبد الرحمن زناقي في
محاضرة بعنوان: «الرواية في
رواية الولي الطاهر يعود إلى مقامه
الركي» للاديب الطاهر وطار.

2001/06/27 :

*حفلا ابتهاجيا بفيل الأستاذ
إبراهيم سعدي جائزة الرواية ملك
حداد التي نظمها الروائية أحلام
مستغلامي مع رابطة كتاب
الاختلاف.

2001/07/04 :

*محاضرة للأستاذ الحسن مبارك
بعنوان: «الاسترخاء».

2001/07/11 :

*ندوة حول: «الآمازيغية وبأي
حرف نكتبها» شارك في تقديمها
أساتذة مختصين.

2001/07/18 :

*محاضرة بعنوان: الإيضاح في
زنجبار" يقدمها الأستاذ قاسم الشيخ
بالحاج مؤلف كتاب "مذكرات من
أصاقي جزيرة زنجبار".

2001/07/24 :

* حفل لختتام الموسم الثقافي
2000-2001.

2001/09/17 :

*محاضرة للأستاذ عبد المجيد
شيخ "اقتحام الاستعمار
الفرنسي للجزائر العاصمة".

2001/10/03 :

*الدكتور أبو العيد دودو في
جلسة ثقافية.

2001/10/10 :

*محاضرة للأستاذ الباحث محمد
سعيد بعنوان: "تعاملنا مع
الثقافة".

2001/10/17 :

*محاضرة للدكتور علي بن
محمد بعنوان: "المنظومة
التربوية واقع وأفاق".

2001/10/24 :

*مونولوج للفنان حوات لخضر
بعنوان: "ذاكرة الشعب الجزائري".

2001/11/05 :

*حفل توزيع جائزة مقدي
زكرياء للشعر المغاربي.

2001/11/07 و 06 :

*ندوة حول الشعر المغاربي
الحديث بشارك فيها عدد من
الأساتذة والنقاد من الجزائر،
تونس، ليبيا والمغرب.

- 2001/11/14 :** *محاضرة للأستاذ بوزيد عمور بعنوان: واقع الموسيقى الأندلسية في الجزائر.
- 2001/12/18 :** *محاضرة للدكتور محمود بوعباد بعنوان الحفاظ الثقافي مؤرخ المغرب الأوسط.
- 2001/12/25 :** *محاضرة للأستاذ محمد بغداد بعنوان: قراءة في خطاب النخبة الصوفية.
- 2002 /01/9 :** *محاضرة للدكتور سعيد بوطاجين حول الكاتب المغربي الراحل محمد زفزاف.
- 2002 /01/16 :** *محاضرة للأستاذ مصطفى هشماوي بعنوان الرغل الأول من الطلبة الجزائريين والثورة.
- 2002 /01/30 :** *ندوة حول مفهوم الدولة الإسلامية في عصر العولمة بمشاركة الدكتور بوعمران الشيخ الدكتور عمار طاشي الدكتور عبد الرزاق قسنوم الأستاذ الهادي حسني.
- 2002 /02/6 :** *قراءة في دواوين الجاحظية الصادرة في 2000/2001 للدكتور علي ملاح.
- 2002 /02/13 :** *قراءة في قصص وروايات الجاحظية 2001/2000 الدكتور حسين أبو النجا.
- 2002 /02/20 :** *ندوة حول الملتقيات الحامية يشارك فيها الدكتورة سعيد بوطاجين/ نور الدين السدي/ عبد الحميد بوزايو/ أحمد حيدوش.
- 2002 /02/27 :** *محاضرة للدكتورة نبيلة بوطاجين حول أصال الطاهر وطاز.
- 2002 /03/6 :** *روايات فلسطينيتان تقديم د.حسين أبو النجا.
- 2002 /03/13 :** *تاريخ 19 مارس من منظور المجاهدين مساهمة للمجاهد الرائد الأخضر بورقعة.
- 2002 /03/20 :** *احتفال بيوم الشعر العالمي تكريم شاعر.
- 2002 /03/27 :** *ندوة حول اللهجات الأمازيغية بمشاركة الدكتورة محمد شفيق/ أيت عمران/ أبراز نصيرة.
- الأمسيات**
- 2001/05/16 :** *أمسية مع مجموعة من شعراء الشعر الشعبي.
- 2001/10/15 :** *أمسية شعرية: قراءات بالفرنسية للشاعرة أمل بشيري.
- 2001/10/31 :** *أمسية مع الطرب الأندلسي تخطبها قراءات شعرية.
- 2001/07/16 :** *حفلا ابتهاجيا على شرف الشاعر عادل صباد بمناسبة صدور ديوانه "شبيان" مع بيع بالإهداء.
- 2002 /01/24 :** *أمسية شعرية مع مجموعة من الشعراء.
- المعارض**
- 2001/07/04 :** *افتتاح معرض الفنانة التشكيلية "صليحة خليف".
- 2001/10/03 :** *افتتاح معرض للرسم على الزجاج للفنانين: نور الدين هشام حجاج ورحال فاطمة.
- 2001/10/17 :** *افتتاح معرض للفنون التشكيلية مع الفنان: بوعلام مبركي.
- 2001/10/31 :** *افتتاح معرض للفنون التشكيلية مع الفنان محمد بوكروش.

الكتب والمجلات الواردة للتبيين



شعر عنترة
دار الطليعة ، بيروت: دراسة تطبيقية على
نظريات التشك في شعر الجاهلية



النهج:
ع26، 2001، مركز الدراسات والأبحاث الاشتراكية
في العالم العربي دار الطليعة، بيروت



رائحة الكلب (رواية):
جيلاني خلاص: المؤسسة الوطنية للاتصال
والنشر والإشهار.



التعريف ببوئة إفريقية
أحمد بن كاسم البوهرى، بك سيدي مروان شريف سلسلة لجنة
الثقافة. السياحة والرياضة للمجلس الشعبي البلدي لعنابة.



الفصول الأربعة:

مجلة فكرية ثقافية تصدر عن رابطة الأديباء والكتّاب الليبيين



الانتظار الصعب
عبد العزيز الدروبي: (كصص)



الرحلة إلى الجنوب
د. جعفر قاسم



علامات: ع 14، 2000، المغرب



الشك في قلب الجاهلية
دار المطبعة، بيروت: قراءة جديدة لقضية
د. مصطفى الجورو



ميخائيل باختين
د. زهير شلبية: دراسات أخرى عن الرواية
دار حوراي، سوريا



مختارات من الشعر الدائم
د. زهير شلبية